CARDEAL NEWMAN

O CAVALO DE TRÓIA NA IGREJA

PE. PAULO M. KIMBALL

John Henry, Cardeal Newman: O Cavalo de Troia na Igreja

por
Reverendo Paul M. Kimball

Dolorosa Press
Camillus, Nova York

2019

CARDEAL NEWMAN:
O CAVALO DE TROIA NA IGREJA

ISBN: 978-1-7327175-6-5

Copyright © 2019 por Paul M. Kimball
Todos os direitos reservados.

Arte da capa e projeto gráfico
Copyright © 2019 por Wesley Talley
(artisforgod@yahoo.com)
Todos os direitos reservados.

Para solicitar exemplares adicionais, entre em contato com:

Dolorosa Press
www.dolorosapress.com
E-mail: avemaria@dolorosapress.com

Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida ou transmitida, de qualquer forma ou por qualquer meio, eletrônico ou mecânico, inclusive por sistemas de armazenamento e recuperação de informações, sem autorização por escrito do detentor dos direitos autorais, exceto por um resenhista, que poderá citar breves passagens em uma resenha.

Sumário

Introdução

1. Caráter pessoal
2. Ambiguidade
3. Ambiguidade defensiva
4. Um homem é conhecido por suas amizades
5. Espírito difuso de ceticismo
6. Uma base filosófica kantiana em oposição à escolástica
7. "Fora da Igreja não há salvação"
8. Minimalismo
9. Infalibilidade papal
10. O ensinamento da Igreja substituído pelo aprendizado da Igreja
11. Condenações condenadas
12. Desenvolvimento doutrinal evolutivo
13. Educação mista
14. Anglo-catolicismo em oposição aos ângulos católicos
15. Contestado publicamente

Conclusão

Apêndice I

Apêndice II

Introdução

O cardeal Newman é um enigma. Os católicos tradicionais o exaltam como antiliberal, enquanto os católicos liberais o saúdam como o "Pai do Concílio Vaticano II". Durante sua vida, seus escritos foram altamente controversos, mas hoje alguém seria atacado por ambos os lados se encontrasse neles qualquer falha. Como escreveu o padre Joseph Clifford Fenton: "Newman sofreu aquilo que, para ele, constitui a suprema indignidade: tornar-se moda. Seus escritos receberam muito mais elogios indiscriminados do que estudos verdadeiramente críticos. A literatura católica moderna tendeu a transformar Newman em herói e procurou justificar, em vez de explicar, suas afirmações."[1] Orestes Brownson, ao criticar os escritos de Newman pouco depois de terem sido publicados, lamentava que, já em seu tempo, "há uma tendência decidida a abandonar o método escolástico em favor do retórico".[2] Ele previu que qualquer um que ousasse criticar o cardeal Newman se exporia "a muita interpretação equivocada e aversão", mas, ainda assim, ofereceu corretamente o pescoço à espada. Pois, como escreveu com coragem: "Não se deve permitir que considerações pessoais entrem na conta. O homem que, quando a pureza e a integridade da fé católica são atacadas por uma teoria insidiosa, permanece em silêncio para que seus próprios motivos não sejam mal interpretados, ou pede desculpas por falar em tons claros e enérgicos contra o erro que avança, tem poucos motivos para se gloriar de sua catolicidade."[3]

Que o cardeal Newman foi controverso em sua própria época foi recordado há dez anos no *L'Osservatore Romano*: "Foi o Concílio Vaticano II, do qual ele é frequentemente chamado de 'o Pai', que finalmente vindicou sua teologia. O falecido cardeal Avery Dulles o chamou de o teólogo católico mais fecundo do século XIX. Seu clássico *Ensaio sobre o desenvolvimento da doutrina cristã* (1845), que caiu sob a suspeita dos dois principais teólogos romanos da época, é o ponto de partida da moderna teologia católica do desenvolvimento. Seu *Sobre a consulta aos fiéis em matéria de doutrina* (1859), denunciado a Roma por um membro da hierarquia da Inglaterra e do País de Gales, antecedeu em mais de cem anos o Decreto do Concílio Vaticano II sobre o Apostolado dos Leigos e o capítulo sobre os leigos na Constituição sobre a Igreja. O capítulo final desta última, dedicado

à Bem-aventurada Virgem Maria, resultou da decisão do Concílio de não produzir um documento separado sobre Nossa Senhora; sua teologia bíblica e patrística está de acordo com a própria mariologia de Newman em sua *Carta a Pusey* (1866). A interpretação de Newman da definição da infalibilidade papal do Concílio Vaticano I, em sua *Carta ao Duque de Norfolk* (1875), foi mal recebida pelos ultramontanos extremados..."[4]

Alec Vidler, historiador anglicano, sustentava que Newman não era propriamente modernista, mas apenas fora usado como escudo pelos modernistas:

> Newman é frequentemente descrito como precursor, até mesmo como o único precursor, do Modernismo.[5] A parcela de verdade nessa descrição é estritamente limitada. Sem dúvida, ele foi o único teólogo do século XIX que os modernistas consideraram útil. Mas o consideraram útil não porque fosse, de modo algum, o teólogo mais liberal, progressista ou distintamente moderno que a Igreja Romana produziu no século XIX, mas porque fora mais liberal do que qualquer outro teólogo cujo nome gozasse de honra nos círculos oficiais. Isso, naturalmente, não ocorria durante o pontificado de Pio IX, embora, mesmo então, o fato de Newman ser o maior recurso que a Igreja Romana possuía na Inglaterra mantivesse respeitosa a hostilidade oficial contra ele. Foi a concessão do chapéu cardinalício por Leão XIII, em 1879, que conferiu a seu nome um prestígio singular dentro e fora da Igreja, e a seus escritos uma aprovação autorizada implícita que, de outro modo, não teriam tido...
>
> Assim, de fato, parecia, e assim pode ter sido - por algum tempo. Mas, por uma curiosa ironia, foi principalmente por Newman ter sido feito cardeal que, durante o movimento modernista, ele foi apontado como o teólogo católico liberal mais avançado de sua geração, enquanto os verdadeiros liberais, como os escritores de *The Rambler*, que chegaram muito mais perto de antecipar o Modernismo do que Newman jamais chegou, foram ignorados. Para os modernistas, recordar o trabalho deles teria sido um convite a problemas, e eles já tinham problemas suficientes; por outro lado, invocar a autoridade do ilustre cardeal não era apenas seguro, mas - em uma Igreja na qual se atribui grande importância aos precedentes - inestimável.[6]

Quando o papa São Pio X condenou o Modernismo em sua encíclica *Pascendi*, em 1907, muitos, inclusive seu biógrafo oficial e amigo de longa

data, Wilfrid Ward, presumiram que as ideias do cardeal Newman, como sua teoria do desenvolvimento da doutrina, estavam incluídas na condenação.

Nos quatro anos seguintes, Roma reuniu seletivamente seu caso contra os diversos modernistas e, no verão de 1907, publicou em *Lamentabili* e *Pascendi dominici gregis* as condenações de suas vidas e obras. À primeira vista, em ambos os documentos, várias ideias de Newman, contidas principalmente no *Ensaio sobre o desenvolvimento*, em *Sobre a consulta aos fiéis em matéria de doutrina* e na *Gramática do assentimento*, pareceriam ter sido condenadas implicitamente, se não por intenção explícita. A maioria dos modernistas assim pensava, e muitos antimodernistas temiam que assim fosse. Consequentemente, iniciou-se um debate público sobre se Newman havia ou não sido condenado pelos documentos papais.[7] Os antimodernistas na Inglaterra, sobretudo os oratorianos, o beneditino Francis Aidan Gasquet, que em breve seria cardeal Gasquet, e o teólogo diocesano de Westminster, cônego James Moyes, argumentaram de maneira meramente extrínseca que Newman não fora condenado porque o papa e seu secretário de Estado disseram que ele não fora. Afinal, não era do modo romano que um papa fizesse um homem cardeal e seu sucessor declarasse o mesmo homem herege. Os modernistas, por outro lado, argumentavam a partir de uma comparação fundada na compreensão teológica do que Newman realmente escreveu com aquilo que a encíclica dizia ser eclesiasticamente inaceitável. E estes últimos concluíram que Newman fora, de fato, condenado pela letra dos documentos, ainda que não pela intenção efetiva de seus autores.

Wilfrid Ward, que já fora nomeado biógrafo oficial de Newman e talvez conhecesse suas obras melhor do que qualquer outra pessoa na época, era amigo de von Hügel e Tyrrell e também conhecia a obra de Loisy. Ward estava convencido de que Newman fora condenado pela *Pascendi* e escreveu ao padre John Norris, do Oratório de Birmingham: "Gasquet ridicularizou a ideia de que a Encíclica atingisse J.H.N., mas, como disse a Norfolk há três semanas, ela não apenas o atinge, como a análise do Modernismo inclui tudo aquilo a que seu coração se dedicou por quarenta anos e o classifica como falso e absurdo... não podemos defendê-lo com êxito sem ir contra a Encíclica, que também estigmatiza posições essenciais a suas concepções... Considero a situação simplesmente trágica."[8] Dois dias depois de Ward escrever essa carta, Norris publicou uma carta de sua autoria

no *London Times*, na qual dizia: "Estou autorizado a declarar, com base em informação recebida hoje da mais alta autoridade, que a 'doutrina genuína e o espírito do ensinamento católico de Newman não são atingidos pela Encíclica, mas as teorias de muitos que buscam indevidamente refúgio sob um grande nome são evidentemente censuradas'."[9] Aparentemente, isso era tudo o que Ward desejava, pois escreveu a Norris no mesmo dia: "Deo Gratias. Simplesmente não consigo expressar o alívio que senti ao ler sua carta no *Times* e as palavras que você cita."[10] Várias semanas antes, Ward sugerira a von Hügel um plano para fazer com que as autoridades da Igreja distinguissem publicamente entre os condenados pela *Pascendi* e as ideias de Newman que, para muitos, pareciam muito semelhantes às dos modernistas condenados. Von Hügel considerou a ideia ruim, porque equivaleria a concordar com a destruição de homens e ideias também importantes para a Igreja a fim de salvar Newman. "Mesmo neste momento, eles talvez recuem diante de uma admissão pública de que Newman também era visado", disse von Hügel a Ward, "... mas estou certo de que gostam tão pouco de J.H.N. quanto gostam de você ou de mim."[11]

Consequentemente, no ano seguinte, Pio X sentiu-se obrigado a defender publicamente o cardeal Newman, escrevendo uma carta de aprovação a um livro que o exonerava da acusação de ser modernista, intitulado *Cardinal Newman and the Encyclical Pascendi Dominici Gregis*.[12] Nela, o papa escreveu: "Venerável Irmão, saudações e Nossa bênção apostólica. Por meio desta, informamos que seu ensaio, no qual o senhor demonstra que os escritos do cardeal Newman, longe de estarem em desacordo com Nossa Carta Encíclica *Pascendi*, estão em plena harmonia com ela, recebeu de Nós enfática aprovação; pois não poderia ter servido melhor tanto à verdade quanto à dignidade do homem."[13] É curioso que o papa tenha equiparado a defesa do cardeal Newman ao serviço à "dignidade do homem", pois, em sua carta ao *Le Sillon*, escrita dois anos depois, declarou: "[Os sillonistas] têm uma concepção particular da dignidade humana, da liberdade, da justiça e da fraternidade; e, numa tentativa de justificar seus sonhos sociais, apresentam o Evangelho."[14] Ora, como o papa advertira na *Pascendi* que "... o perigo está presente quase nas próprias veias e no coração da Igreja",[15] seria possível que um de seus secretários, que redigiu essa carta, tivesse inserido uma frase maliciosa?

O efeito do apoio de Pio X a Newman pode ser visto na reviravolta do rev. dr. William Francis Barry. Em 1903, ele escrevera em sua biografia de Newman:

> Nascido na City de Londres, não muito longe do Banco, em 21 de fevereiro de 1801, John Henry era filho de John Newman e de sua esposa, Jemima Fourdrinier, o mais velho de seis filhos, três meninos e três meninas. "Seu pai", diz Thomas Mozley, "pertencia a uma família de pequenos proprietários rurais de Cambridgeshire e possuía um gosto hereditário pela música, da qual tinha conhecimento prático e científico, além de ampla cultura geral." Foi chefe de escritório e, depois, sócio de uma firma bancária; também era maçom de alta posição na ordem, admirador de Franklin e leitor entusiástico de Shakespeare. Esses pormenores, exceto o último, preparam-nos para o fato de que, numa geração anterior, a família escrevia sua assinatura "Newmann"; que se entendia ser de origem holandesa; e que sua verdadeira ascendência era hebraica. O talento para a música, o cálculo e os negócios, a energia incansável, a perspicácia jurídica e a aversão à metafísica especulativa, que se destacavam em John Henry, confirmam essa interessante genealogia. Grande parte de seu caráter e de seus escritos se tornará inteligível se a tivermos em mente. Que seus traços tinham forte aspecto judaico é evidente em seus retratos, e isso se notava especialmente na velhice. Pode-se conjecturar que a migração desses judeus holandeses para a Inglaterra ocorreu num período não muito distante da morte de Spinoza, em 1675.[16]

Mas, em 1911, ao ser escolhido para escrever o artigo sobre Newman na *Enciclopédia Católica*, Barry enfraqueceu o que ele próprio havia escrito anteriormente, afirmando:

> "... levantou-se a hipótese de que o cardeal devesse a suas afinidades hebraicas não apenas a configuração de seus traços, mas também algumas de suas características marcantes - por exemplo, sua notável habilidade para a música e a matemática, sua aversão às especulações metafísicas, seu domínio do concreto e seu temperamento nervoso. Contudo, não foi encontrada prova documental que confirme a hipótese."[17]

Mesmo que o cardeal Newman tenha sido exonerado das acusações de Modernismo, deveria agora ser elevado aos altares, como recentemente anunciado para 13 de outubro de 2019? Em 3 de julho de 2009, o papa Bento XVI reconheceu a cura do diácono Jack Sullivan, ocorrida em 2001, como milagre para a beatificação de Newman, realizada em 19 de setembro de 2010. O sr. Sullivan foi submetido a uma operação, "... uma laminectomia para remover parte dos ossos da coluna que causavam o problema... Embora realizada com sucesso em agosto de 2001, a operação deixou Jack Sullivan com dores intensas, e ele foi advertido de que a recuperação completa poderia levar meses. Com a aproximação do novo período letivo, o sr. Sullivan estava cada vez mais ansioso para voltar às aulas e, poucos dias depois da operação, tentou sair da cama. Depois de levar alguns minutos excruciantes, com a ajuda de uma enfermeira, para colocar os pés no chão, disse que se apoiou nos antebraços e recitou sua oração a Newman. Michael Powell, neurocirurgião consultor do University College Hospital de Londres, afirmou que uma laminectomia típica levava 'cerca de quarenta minutos, e a maioria dos pacientes... sai andando e satisfeita depois de dois dias'."[18] Além disso, a diretriz *De Canonizatione*, do cardeal Prospero Lambertini, posteriormente coroado papa Bento XIV, estabelecia as regras para determinar se uma cura era realmente um milagre do céu. É espantoso que esse milagre tenha sido aprovado, pois viola diretamente a terceira regra de Bento XIV para a verificação de milagres durante o processo de canonização dos santos, a saber: "O paciente não deve estar recebendo tratamento médico por ocasião da cura."

No início deste ano, em 13 de fevereiro de 2019, anunciou-se que o papa Francisco havia aprovado o Decreto referente ao segundo milagre exigido para a canonização de Newman. Diz-se que aconteceu com uma mulher que começou a sofrer uma hemorragia e se trancou no banheiro. Sentia que estava perdendo o bebê. Naquele momento, clamou: "Cardeal Newman, por favor, faça o sangramento parar!" O sangramento cessou imediatamente. Entretanto, em nenhum momento os médicos foram questionados sobre se havia ocorrido um milagre. Tiveram apenas de responder se existia alguma explicação médica conhecida para o acontecido. Mas isso parece violar outra regra do papa Bento XIV, a sexta: "A cura não deve ocorrer num momento em que alguma causa natural possa fazer o paciente pensar que está curado ou simular uma cura."[19]

[1] Para cada estudo crítico e criterioso, como *A Preface to Newman's Theology*, do dr. Bernard, existem meia dúzia de obras que obscurecem as ideias de Newman por sua própria ansiedade em elogiá-lo. Monsenhor Joseph Clifford Fenton, "John Henry Newman and the Vatican Definition of Papal Infallibility", *The American Ecclesiastical Review*, vol. 113, n. 4 (outubro de 1945), p. 300.

[2] Orestes Brownson, "Newman's Theory of Christian Doctrine", *Brownson's Quarterly Review*, vol. 1 (janeiro de 1847), p. 85.

[3] Ibid., p. 84.

[4] Ian Ker, "The Father of Vatican II", *L'Osservatore Romano*, 22 de julho de 2009, p. 7.

[5] Por exemplo: "Em todos os países da Europa onde o Modernismo se implantara e se propagara, a Inglaterra era o único em que o movimento, em seu conteúdo essencial - apologética e história do dogma -, podia contar com um precursor verdadeiro e característico." (E. Buonaiuti, *Le Modernisme catholique* [1927], p. 130).

[6] *The Modernist Movement in the Catholic Church: Its Origins & Outcome*, pp. 51-52.

[7] Para uma discussão dessa questão, ver Barmann, *Baron Friedrich von Hügel*, pp. 204-206.

[8] Wilfrid Ward a John Norris, 2 de novembro de 1907, em Edward E. Kelly, "Newman, Wilfrid Ward, and the Modernist Crisis", *Thought* XLII (inverno de 1973), p. 515.

[9] *The Times*, n. 38.481 (4 de novembro de 1907).

[10] Wilfrid Ward a John Norris, 4 de novembro de 1907, em Maisie Ward, *Insurrection*, p. 269.

[11] Friedrich von Hügel a Wilfrid Ward, 18 de outubro de 1907, em Barmann, *Baron Friedrich von Hügel*, p. 205; Lawrence Barmann, "Theological Inquiry in an Authoritarian Church: Newman and Modernism", em *Discourse and Context: An Interdisciplinary Study of John Henry Newman*, org. Gerard Magill (Carbondale, Southern Illinois University Press, 1993), pp. 184-186.

[12] Edward Thomas O'Dwyer, bispo de Limerick, *Cardinal Newman and the Encyclical Pascendi Dominici Gregis: An Essay* (Londres, Longmans, Green and Co., 1908).

[13] Carta de 10 de março de 1908, na qual o papa Pio X aprova a obra do bispo de Limerick sobre os escritos do cardeal Newman. Ao bispo Edward Thomas O'Dwyer, de Limerick, *Acta Sanctae Sedis*, vol. 41, 1908.

[14] Papa Pio X, 1910, "Nosso mandato apostólico".

[15] *Pascendi*, n. 3.

[16] William Francis Barry, *Newman* (Londres, Hodder and Stoughton, 1904), pp. 8-10.

[17] Barry, William. "John Henry Newman", *The Catholic Encyclopedia* (Nova York: Robert Appleton Company, 1911), vol. 10, p. 794.

[18] Michael Hirst, "Papal visit: Cardinal Newman's 'miracle cure'", BBC News, 13 de setembro de 2010.

[19] *Doctrina de servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, liv. 4, p. 1, c. 7, n. 1-2.

1. Caráter pessoal

O promotor da fé no processo de beatificação, cuja função infelizmente foi eliminada pelo papa João Paulo II em 1983, certamente deveria levantar a questão da estreita relação de Newman com o padre Ambrose St. John. Na capela particular de Newman, numa parede lateral próxima ao altar, há fotografias emolduradas de seus amigos íntimos, entre as quais a fotografia de Ambrose é maior do que as demais. Estranhamente, os dois foram sepultados juntos. "[Newman] morreu em 11 de agosto de 1890, em seu nonagésimo ano de vida, e foi sepultado, a seu próprio pedido, na mesma sepultura de seu amigo Ambrose St. John."[1] Em 2008, porém, o Vaticano ordenou que os restos mortais do padre Ambrose St. John fossem separados dos de Newman, contrariando os últimos desejos de Newman, em preparação para sua possível canonização.

Do mesmo modo, pouco antes da morte do padre Ambrose, Newman ficou completamente transtornado.

> Albany Christie caminhou com ele de Oxford até Littlemore quando se aproximava a grande separação de 1845. Newman não disse uma palavra durante todo o percurso e, quando chegaram, a mão de Christie estava molhada das lágrimas de Newman. Quando fez sua confissão na capela de Littlemore, seu esgotamento era tamanho que não conseguia andar sem ajuda. Quando foi a Roma para resolver as divergências com seus irmãos de Londres, que tanto o afligiam, caminhou descalço desde a parada da diligência até a Basílica de São Pedro. Quando Ambrose St. John morreu, Newman lançou-se sobre a cama ao lado do cadáver e ali passou a noite.[2]

Wilfrid Ward é a principal testemunha dessa estranha reação. "Segundo o primeiro biógrafo de Newman, Wilfrid Ward, que conhecia os dois homens e talvez tenha obtido a informação do próprio Newman: 'Newman [de fato] lançou-se sobre a cama ao lado do cadáver e ali passou a noite.' Isso foi contestado por biógrafos posteriores. O que não se discute é que, segundo o confiável William Neville, Newman rezou o Ofício dos Mortos naquela noite, escreveu telegramas e cartas e, nas primeiras horas da manhã,

celebrou a Missa por seu amigo falecido."[3] Por exemplo, um dos biógrafos mais recentes de Newman, Charles Stephen Dessain,

> "... afirma que não há 'fundamento' para a declaração de Ward de que, 'quando Ambrose St. John morreu, Newman lançou-se sobre a cama ao lado do cadáver e ali passou a noite'.[4] Mas o relato de Dessain sobre as ações de Newman naquela noite não anula o de Ward. Além disso, a expressão desinibida de sua dor nas cartas posteriores à morte confirma a possibilidade do relato de Ward.[5] Ward aparentemente soube da manifestação de dor de Newman por algum oratoriano, talvez Dennis Sheil, que se lembrava de Newman irrompendo em lágrimas quando foi dar a absolvição no rito fúnebre de St. John."[6]

[1] "Cardinal Newman", *Edinburgh Review*, vol. 215, n. 440 (abril de 1912), p. 271.

[2] Ward, I, pp. 21-22.

[3] Ian Ker, *John Henry Newman: A Biography* (Oxford, Oxford University Press, 2009), p. 694; John Cornwell, *Newman's Unquiet Grave: The Reluctant Saint* (Nova York, A&C Black, 2011), p. 205.

[4] Charles Stephen Dessain, *Letters and Diaries* XXVII, p. 301, e Ward, I, pp. 21-22.

[5] Ver Dessain, XXVII, pp. 301-320, especialmente p. 306.

[6] Reverendo Edward E. Kelly, "Newman's Reputation and the Biographical Tradition", *Faith & Reason*, vol. 15, n. 4 (inverno de 1989), p. 5. O reverendo Edward E. Kelly recebeu seu doutorado em Inglês pela Fordham University. Professor e escritor bem-sucedido, é atualmente professor de Inglês na St. Louis University. O padre Kelly trabalhou com o falecido C. Stephen Dessain nos arquivos de Newman no Oratório de Birmingham, Inglaterra. Também organizou um volume das cartas de Newman e publicou artigos sobre Newman e outras figuras literárias modernas. Isso é relatado por Vincent Blehl, "The Sanctity of Cardinal Newman", *America*, 1958.

2. Ambiguidade

Entretanto, é menos importante estudar o caráter pessoal de Newman do que sondar devidamente a profundidade de sua ortodoxia. Nessa análise de sua ortodoxia, nem a aprovação de um santo pontífice nem curas milagrosas se sobrepõem ao critério divinamente dado e proclamado por São Paulo: "Mas, ainda que nós mesmos ou um anjo do céu vos anuncie um evangelho diferente daquele que vos anunciamos, seja anátema."[1] Reconhecidamente, Newman era submisso à autoridade da Igreja e não era herege, e o conteúdo de seu ensinamento foi declarado pelo papa Pio X como não modernista. Ainda assim, as teorias sobre o desenvolvimento da doutrina católica que ele elaborou enquanto protestante são certamente suspeitas. Mas seus ensinamentos não são claros nem coerentes, como se mostrará a seguir. Portanto, a principal dificuldade na análise dos ensinamentos do cardeal Newman será a maneira esquiva como apresentava seus próprios pensamentos, provavelmente para evitar ser censurado pela hierarquia católica.

Em primeiro lugar, os escritos de Newman são frequentemente ambíguos quanto à necessidade de pertencer à Igreja Católica. Pois mons. Talbot, camareiro do papa Pio IX, escreveu numa carta ao arcebispo Manning, de Westminster: "Ninguém aqui consegue entender a obra de Newman. Pobre homem, por viver quase desde que se tornou católico cercado por um grupo de homens inferiores que o idolatram, não creio que tenha adquirido os instintos católicos. Tenho motivos para supor que, em segredo, sempre simpatizou com a escola de *The Rambler*... Sei que os anglicanos consideram a *Apologia* uma defesa de sua permanência tal como estão. O que torna isso mais preocupante é que a mesma escola está surgindo na França."[2]

Em segundo lugar, Newman era ambíguo ao falar sobre o conteúdo do depósito da fé, como mais tarde fariam os modernistas que viveram depois dele.

> A controvérsia sobre esse ponto pode facilmente transformar-se em mera logomaquia; os escritos dos modernistas são por vezes tão suscetíveis de dupla interpretação quanto as palavras de Newman. Por exemplo, estas palavras de Loisy, se tomadas inteiramente à parte da

> luz que sua obra crítica lança sobre o significado delas, poderiam receber uma interpretação compatível com qualquer uma das interpretações que foram dadas à teoria de Newman: "As concepções que a Igreja apresenta como dogmas revelados não são verdades caídas do céu e preservadas pelas tradições religiosas na forma precisa em que apareceram pela primeira vez. O historiador vê nelas a interpretação de fatos religiosos, adquirida por um laborioso esforço do pensamento teológico. Embora os dogmas possam ser divinos em origem e substância, são humanos em estrutura e composição."[3]

Essa ambivalência dos modernistas foi observada pelo papa Pio X em sua encíclica *Pascendi*: "Isso se torna ainda mais claro para quem estuda a conduta dos modernistas, que está em perfeita harmonia com seus ensinamentos. Em seus escritos e discursos, não raro parecem defender ora uma doutrina, ora outra, de modo que alguém estaria inclinado a considerá-los vagos e duvidosos. Mas há uma razão para isso, e ela deve ser encontrada em suas ideias sobre a separação mútua entre ciência e fé. Daí que, em seus livros, se encontrem algumas coisas que bem poderiam ser expressas por um católico, mas, na página seguinte, outras que poderiam ter sido ditadas por um racionalista."[4]

Em terceiro lugar, o ensinamento de Newman sobre se os Apóstolos eram infalíveis é incoerente, talvez porque ele também sustentasse que a doutrina poderia ser considerada pela ciência e pela história de modo diferente daquele como é considerada à luz da fé. Por exemplo, escreveu: "Pois, visto que, como todos admitem, os Apóstolos eram infalíveis, isso depõe contra a infalibilidade deles, ou contra a infalibilidade da Escritura, tão verdadeiramente quanto contra a infalibilidade da Igreja; pois ninguém dirá que os Apóstolos eram infalíveis para nada; no entanto, temos apenas certeza moral de que eram infalíveis."[5] Observe-se aqui que, logo depois de afirmar categoricamente que os Apóstolos eram simplesmente infalíveis, ele enfraquece nossa plena aceitação dessa verdade ao alegar que a infalibilidade dos Apóstolos é apenas "moralmente certa".

Em quarto lugar, Newman afirmou que a Revelação não terminou com a morte do último Apóstolo. Pois, em *Um ensaio sobre o desenvolvimento da doutrina cristã*, escreveu: "Constataremos que somos incapazes de fixar um ponto histórico em que o crescimento da doutrina tenha cessado. Não no dia

de Pentecostes, pois São Pedro ainda tinha de aprender em Jope acerca do batismo de Cornélio; não em Jope e Cesareia, pois São Paulo ainda tinha de escrever suas Epístolas; não com a morte do último apóstolo, pois Santo Inácio tinha de estabelecer a doutrina do episcopado; não então, nem por muitos anos depois, pois o cânon do Novo Testamento ainda estava indeterminado..."[6] Note-se, porém, que essa proposição é condenada no *Sílabo dos Erros* de Pio X: "A Revelação, que constitui o objeto da fé católica, não se completou com os Apóstolos."[7]

Por outro lado, muitas passagens de Newman poderiam ser citadas para mostrar que ele sustentava o ensinamento ortodoxo sobre esse ponto crucial da doutrina da Igreja. "Assim, em 1852, escrevia: 'A verdade cristã provém puramente da Revelação; essa Revelação podemos apenas explicar, não aumentar, exceto relativamente à nossa própria compreensão.' E, em 1858: 'Todo católico sustenta que os dogmas cristãos estavam na Igreja desde o tempo dos Apóstolos; que sempre foram, em sua substância, o que são agora' - isto é, as doutrinas existiam antes das definições. Em *A ideia de uma universidade*, Newman escreveu: 'Aquilo que se conhece no Cristianismo é precisamente o que foi revelado, e nada mais... Desde o tempo dos Apóstolos até o fim do mundo, nenhuma verdade estritamente nova pode ser acrescentada à informação teológica que os Apóstolos foram inspirados a transmitir.' E, em palavras que ecoam as de São Vicente de Lérins e Bossuet: 'A fé do Evangelho é um depósito definido, um tesouro comum a todos e o mesmo em todas as épocas.' Escrevendo a Acton, Newman definiu o desenvolvimento como 'uma apreensão mais íntima e uma enunciação mais lúcida do dogma original' e expressou a opinião de que, se São Clemente ou São Policarpo tivessem sido perguntados se Nossa Senhora fora concebida sem pecado, teriam respondido, depois de lhes serem explicados os termos da questão: 'É claro que foi.'"[8]

Em quinto lugar, Newman evitou fazer uma declaração clara sobre se a Igreja alguma vez se contradisse ao ensinar a fé. "Será possível encontrar caso mais claro de anticlímax na substância de um raciocínio do que na frase final do terceiro capítulo de *O desenvolvimento da doutrina cristã*? '... a única questão essencial é se o órgão reconhecido de ensino, a própria Igreja, agindo por meio do Papa ou do Concílio como oráculo do céu, alguma vez contradisse suas próprias enunciações. Se o fez, a hipótese que defendo fica imediatamente destruída; mas, até que eu tenha prova positiva

e distinta do fato, hesito em dar crédito à existência de tão grande improbabilidade.'"[9] Por isso, "o próprio Newman sofreu com muita frequência o uso seletivo de citações, sem atenção ao contexto e sem levar em consideração o que diz em outros lugares sobre o assunto em questão. Como Avery Dulles insistiu corretamente, 'Newman não pode ser estudado por meio de excertos, mas apenas pela compreensão de seu pensamento em toda a sua extensão'."[10]

[1] Gl 1,8.

[2] Carta de mons. Talbot ao arcebispo Manning, 25 de fevereiro de 1866, em Edmund Sheridan Purcell, *Life of Cardinal Manning, Archbishop of Westminster*, vol. 2, p. 323.

[3] Loisy, *The Gospel and the Church*, p. 210; William Henry Allison, "Was Newman a Modernist?", *The American Journal of Theology*, vol. 14, n. 4 (outubro de 1910), p. 566.

[4] *Pascendi*, n. 18.

[5] *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Londres, Pickering and Co., 1881), p. 81.

[6] John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Londres, James Toovey, 1845), p. 107.

[7] *Lamentabili Sane*, n. 21 (Dz. 2021).

[8] *Discourses on the Scope and Nature of University Education* (primeira edição), p. 348; *Tracts Theological and Ecclesiastical* (ed. 1874), p. 287; carta de 5 de fevereiro de 1871 ao pe. Coleridge, S.J., reproduzida em *Letters of J. H. Newman*, org. Derek Stanford e Muriel Spark (Londres, 1957); Anthony A. Stephenson, S.J., "The Development and Immutability of Christian Doctrine", *Theological Studies*, vol. 19, n. 4 (1º de dezembro de 1958), pp. 531-532.

[9] *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Londres, Basil Montagu Pickering, 1878), p. 121; William Henry Allison, "Was Newman a Modernist?", *The American Journal of Theology*, vol. 14, n. 4, p. 568.

[10] Avery Cardeal Dulles, SJ, *Newman* (Londres e Nova York, Continuum, 2002), p. 113.

3. Ambiguidade defensiva

Ainda assim, a principal fonte do equívoco sobre Newman provém do próprio Newman. Pois Newman habitualmente "economiza" ao tratar de assuntos que poderiam levá-lo a ser censurado por seus superiores:

> "Economia" é uma das palavras do léxico newmaniano. A palavra e a coisa foram, como se sabe, postas em voga pelos Padres da escola alexandrina. Um administrador prudente, em vez de entregar de uma só vez todas as suas provisões para serem apreendidas, distribui-as pouco a pouco, conforme as necessidades diárias. Semelhante é o caso do mestre, que deve ajustar suas lições ao conhecimento efetivo dos alunos, guardar para si, ocultar, "economizar" parte da verdade. Tendo sido por muito tempo o líder de um partido religioso, cujo inimigo vigiava o menor deslize, um condutor de almas plenamente consciente das responsabilidades de sua missão, um mestre por instinto e gosto, sentindo também o prazer de um artista no manejo de implicações e alusões - essas e outras causas fizeram de Newman, tão leal, tão franco e, às vezes, até tão obstinado em outros aspectos, um "economista" de primeira ordem. Afinal, a pergunta feita pelo bom cônego, quando encurralado, não era tão tola: "O que, então, quer dizer o dr. Newman?"[1] A insensatez consistiu em lançar dúvida sobre a honra de um cavalheiro, confundindo "economia" com "mentira". Na verdade, quase sempre, e até nas obras posteriores à sua conversão, convém considerar se Newman não está retendo alguma coisa; se o jogo dos advérbios ou dos adjetivos não encobre alguma reserva ou contém alguma insinuação; se não há algo a ser lido nas entrelinhas; se o texto impresso, retocado e repolido vinte vezes, é outra coisa que não uma passagem de reconhecimento ou um expediente temporário. Nessa delicada arte de dizer uma coisa sem parecer dizê-la, ele é um mestre consumado.[2]

Estaria Newman realmente disfarçando seus pensamentos por medo de ser censurado? Por que outro motivo teria publicado anonimamente seu artigo mais controverso na revista liberal *The Rambler*? E esse artigo, *Sobre a consulta aos fiéis em matéria de doutrina*, "foi denunciado a Roma pelo bispo

Brown, de Newport, que o acusou de heresia".[3] Além disso, Newman sabia que era visto com suspeita pelas autoridades romanas de seu tempo.

> Wilfrid Ward, seu maior biógrafo, considera os cinco anos seguintes [depois de 1859] os mais tristes da vida de Newman. O oratoriano se impacientava sob a restrição que lhe fora imposta. Ansiava por maior liberdade para se expressar sem que as autoridades caíssem imediatamente sobre ele... Em 1863, Newman escreveu à srta. E. Bowles: "Esta época da Igreja é peculiar. Em tempos anteriores, não havia a extrema centralização hoje em uso. Se um teólogo particular dizia algo livremente, outro lhe respondia. Se a controvérsia crescia, então chegava ao bispo. A Santa Sé era apenas o tribunal de última instância. Agora, se eu, como teólogo particular, coloco alguma coisa por escrito, a Propaganda me responde imediatamente. Como posso lutar com uma corrente no braço? É como os persas forçados a combater sob o chicote. Havia verdadeiro juízo privado nas escolas primitivas e medievais - agora não há escolas, nem juízo privado, no sentido religioso da expressão, nem liberdade, isto é, de opinião. Ou seja, não há exercício do intelecto. Não, o sistema prossegue pela tradição do intelecto de tempos anteriores."[4]

Ele sabia que suas opiniões estavam sob "uma nuvem" de suspeita durante o longo pontificado do papa Pio IX. Ao comunicar a seu amigo, o deão Church, a notícia de sua nomeação como cardeal pelo papa Leão XIII, Newman escreveu: "Todas as histórias que circularam sobre eu ser meio católico, um católico liberal, estar sob uma nuvem e não ser digno de confiança chegaram agora ao fim."[5] Seu famoso discurso, conhecido como o discurso do *Biglietto*, é sua declaração de que fora falsamente acusado de ser liberal. Mas pode-se argumentar que Newman se opunha a um "liberalismo" definido por ele próprio, a saber, a tolerância das pequenas denominações minoritárias na Inglaterra, que ele temia que enfraquecessem a Igreja Anglicana estabelecida. Pois, antes de sua conversão, usava a palavra nesse sentido. "Em junho de 1830, Newman renunciou a sua filiação à Sociedade Bíblica porque ela incentivava o 'encontro em terreno comum com os dissidentes' [isto é, os evangélicos]: 'Creio realmente que isso torna os membros da Igreja liberais... faz com que sintam o desejo de conciliar os dissidentes à custa da verdade.'"[6]

[1] Será lembrado que esse é o título de um dos panfletos de Kingsley contra Newman.

[2] Henri Bremont, *The Mystery of Newman* (Londres, Williams and Norgate, 1907), pp. 5-6.

[3] John A. O'Brien, *Giants of the Faith* (Nova York, Image Books, 1960), p. 172.

[4] Ibid., pp. 173-174.

[5] W. Ward, *Life of Cardinal Newman* (ed. de 1913), II, 451 e segs.

[6] *The Letters and Diaries of John Henry Newman* (Oxford, Clarendon Press, 1978-2006), vol. 2, pp. 264-265.

4. Um homem é conhecido por suas amizades

Seria possível que, como disse Shakespeare, "parece-me que protestais demais", quando Newman protesta não ser liberal? Ou talvez Newman tenha sido apenas rotulado de liberal em sua época por apoiar e conviver com certos liberais? Pois, na *Enciclopédia Católica*, afirma-se: "Sobre Montalembert e Lacordaire, escreveu em 1864: 'Concordo entusiasticamente com sua linha geral de pensamento e de conduta e considero que estavam à frente de sua época.' ... Ele se ocupava dos problemas de seu tempo e não se alarmou com *A origem das espécies*, de Darwin."[1] Por outro lado, Lacordaire, a quem Newman admirava, não tinha receio de ser chamado de liberal. "Recorde-se que, em seu leito de morte, Lacordaire disse: 'Morro como cristão arrependido, mas como liberal impenitente.'"[2] Sua simpatia por certos ingleses conhecidos como liberais, porém, era mais discreta. "Em teoria, Newman, cuja colaboração [os católicos liberais ingleses] naturalmente desejavam e, até certo ponto, conseguiram obter, concordava com essa atitude, mas sua aplicação prática por escritores como Acton e Simpson o enchia de apreensões. Pois Newman, ao longo de toda a sua carreira como católico romano,[3] por mais que lamentasse a conduta ou a política de seus superiores eclesiásticos, sempre os tratou com deferência estudada. Parecia-lhe que os escritores de *The Rambler* apresentavam suas opiniões de modo excessivamente agressivo e autoconfiante, que tratavam o episcopado com respeito insuficiente e que não tinham o cuidado de evitar escandalizar aqueles entre seus correligionários cuja fé era antiquada. Assim, por exemplo, em 1861 encontramos [lorde] Acton escrevendo a [Richard] Simpson, [os dois editores de *The Rambler*]:

> Tenho todo o trabalho do mundo para manter Newman de bom humor. Ele está tão irritado com aquilo que, de modo agradável, chama de seu hábito de atirar ervilhas em qualquer dignitário que põe a cabeça para fora da janela quando você passa pela estrada, que temo que não nos apoie se formos censurados. Mas ficará muito indignado com as autoridades e declara concordar inteiramente conosco em princípio.[4]

Newman não apenas demonstrou amizade e apoio por certos liberais que viveram antes e durante sua época, mas, depois de sua morte, foi aclamado pelos próprios modernistas condenados por Pio X, que apontavam Newman como seu antepassado ideológico.

> Newman morreu antes do período dos modernistas, aproximadamente entre 1890 e 1910. Contudo, Lawrence Barmann, em *Theological Inquiry in an Authoritarian Church: Newman and Modernism*, argumenta que alguns dos princípios, métodos e conclusões de Newman podem ser interpretados como análogos aos dos modernistas: por exemplo, a comparação com o pensamento de Loisy sobre o desenvolvimento doutrinal. Loisy e George Tyrrell foram condenados em 1907 pela encíclica *Pascendi dominici gregis*. Eles não eram discípulos de Newman, nem Friedrich von Hügel; contudo, foram influenciados de modo amplo e profundo pelo espírito com que Newman argumentava, especialmente por sua ênfase na história e na experiência humana e real. Uma forma apropriada de interpretar historicamente a relação de Newman com o Modernismo é perguntar se Newman representou um análogo anterior da tensão posterior entre os intelectuais católicos e a autoridade eclesiástica que levou à condenação do Modernismo. Isto é, a condenação do Modernismo proporcionou um novo contexto histórico para uma interpretação construtiva da abordagem de Newman à tensão entre a investigação teológica e a autoridade eclesiástica. Essa interpretação oferece uma compreensão da perspectiva religiosa de Newman e de sua visão para a eclesiologia de hoje.[5]

Mais especificamente, o padre George Tyrrell, excomungado por se opor publicamente à encíclica *Pascendi dominici gregis*, que condenou o Modernismo, afirmou que Newman fundara a metodologia usada pelos modernistas:

> Ouça o que o padre Tyrrell, tradutor do *Programa* [do Modernismo, uma resposta de alguns modernistas italianos à *Pascendi*], disse em outro lugar: "A solidariedade entre o newmanismo e o Modernismo não pode ser negada. Newman talvez tivesse estremecido diante de sua descendência, mas ela não deixa de ser sua. Ele é o fundador de um método que levou a resultados que não poderia ter previsto nem desejado. O crescimento de seu sistema tornou a divergência em relação à escolástica mais clara a cada dia. Se a escolástica é essencial

> ao Catolicismo, Newman terá de ser lançado ao mar, e o desafio lançado na face da história no Concílio Vaticano e reiterado com ênfase por Pio X estará mais do que suficientemente justificado."[6] Tyrrell não chama Newman de modernista aqui; antes, dá a entender que Newman teria ao menos recuado diante de se tornar um; mas argumenta que, se Newman tivesse levado de modo coerente sua interpretação do Catolicismo até as últimas consequências, a ruptura com a escolástica teria sido inevitável, e Newman teria sido forçado a romper com sua lógica ou a colocar-se entre os modernistas. Vimos, porém, como Newman muda de posição na crise e é incoerente em sua lógica. [7]

Em dezembro de 1896, ficamos sabendo que [M. Loisy] estava lendo Newman [e, em 4 de dezembro, disse:] "com entusiasmo". "Continuo a ler Newman com interesse." Escreveu a Friedrich von Hügel [em 26 de dezembro]: "Newman deve ter sido o teólogo de espírito mais aberto que existiu na Igreja desde Orígenes."[8]

O padre Alfred Loisy, que também foi excomungado por se opor à mesma encíclica, ainda assim reivindicou Newman como seu guia. "Em outubro de 1903, em consequência do alvoroço criado em torno de *L'Evangile et l'église*, Loisy publicou uma explicação adicional de suas ideias em *Autour d'un petit livre*, na qual reivindicava explicitamente Newman como seu guia na teoria do desenvolvimento."[9]

Newman serviu de mentor a um terceiro importante teólogo modernista, Friedrich von Hügel:

> Embora a influência de Newman tanto sobre Tyrrell quanto sobre Loisy seja inegável, ainda que não inteiramente definível, sobre von Hügel ela foi mais antiga e mais difundida em sua vida e, em última análise, mais duradoura. Criado nas embaixadas austríacas em Florença e depois em Bruxelas, onde seu pai era embaixador, Friedrich von Hügel jamais passou pelas estruturas e pela socialização da educação formal em qualquer nível, tendo sempre recebido aulas particulares. Aos dezessete anos, enquanto atravessava uma crise religiosa na adolescência, o jovem barão leu pela primeira vez um dos livros de Newman, *Perda e ganho*, que, como mais tarde observou, foi a primeira obra a fazê-lo "perceber o poder intelectual e a grandeza da

posição católica".[10] Nos anos imediatamente seguintes, leu a *Apologia*, *Dificuldades anglicanas*, a *Gramática do assentimento* e outras obras de Newman; quando entrou em contato com Newman pela primeira vez, em 1874, disse-lhe que esses livros "em diferentes momentos e de diferentes maneiras constituíram épocas distintas em minha jovem vida intelectual e religiosa. A disciplina intelectual que porventura possuo, devo-a a seus livros".[11] Aos vinte e quatro anos, von Hügel passou uma semana em Birmingham para ter várias conversas com Newman. É significativo que, entre os assuntos sobre os quais von Hügel desejava sondar o pensamento de Newman, estivessem a certeza humana acerca de Deus, a filosofia escolástica, a infalibilidade papal e o poder temporal do papa. Quando Newman morreu, catorze anos depois, von Hügel escreveu ao padre Ryder e à comunidade do Oratório para expressar sua solidariedade e indicar quanto devia pessoalmente a Newman, concluindo que falava de Newman com ainda mais frequência do que ele próprio percebia.[12] A influência de Newman sobre pessoas que mais tarde seriam rotuladas de modernistas foi, claramente, ampla e profunda.[13]

Mais importante do que a alegação dos modernistas de uma filiação ideológica a Newman é o desfavor das autoridades eclesiásticas em relação a certos escritos seus. Sobretudo, a teoria de Newman sobre o desenvolvimento da doutrina cristã foi muitas vezes suspeita de estar abrangida pela condenação de Roma. "Na época, discutiu-se contra qual dos líderes modernistas a encíclica se dirigia principalmente. Provavelmente era dirigida sobretudo contra Loisy. Mas, em algumas passagens, podemos encontrar uma condenação direta das opiniões de Blondel e Laberthonnière; em outras, Bergson, ou pelo menos seus seguidores no sacerdócio romano, parece ser atacado. Alguns autores sustentaram que as opiniões de Newman são visadas de maneira dissimulada. E, sem dúvida, seu ensinamento em *O desenvolvimento da doutrina cristã* é inteiramente inconciliável com as opiniões papais."[14] O próprio Newman se refere à oposição de Roma à sua teoria. "Dizem-me de Roma que sou responsável pela recente Definição [da Infalibilidade Papal], por causa de minha obra sobre o Desenvolvimento, tão ortodoxa se revelou em princípio..."[15]

[1] Barry, William, "John Henry Newman", *The Catholic Encyclopedia* (Nova York, Robert Appleton Company, 1911), vol. 10, p. 798.

[2] John A. O'Brien, op. cit. (Nova York, Image Books, 1960), pp. 163-164.

[3] E também durante sua carreira como anglicano, quando considerava seu próprio bispo como seu papa; ver *Apologia* (ed. Everyman's), p. 69.

[4] Gasquet, *Lord Acton and his Circle* (Londres, Burns and Oates, 1906), p. 192; Alec Vidler, *The Modernist Movement in the Catholic Church: Its Origins & Outcome* (protestante), p. 46.

[5] Gerard Magill, "The Intellectual Ethos of John Henry Newman", em *Discourse and Context: An Interdisciplinary Study of John Henry Newman* (Carbondale, Southern Illinois University Press, 1993), p. 9.

[6] *Hibbert Journal*, janeiro, vol. 6 (1908), p. 243.

[7] William Henry Allison, "Was Newman a Modernist?", *The American Journal of Theology*, vol. 14, n. 4 (outubro de 1910), pp. 570-571.

[8] *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, vol. I, 421, 426.

[9] "Aplicando-se à história dos dogmas, escolheu como guia o cardeal Newman e retomou sua ideia do desenvolvimento cristão, para opô-la aos sistemas dos srs. Harnack e A. Sabatier." (Alfred Loisy, *Autour d'un Petit Livre*, 2ª ed. [Paris, Alphonse Picard et Fils, 1903], p. 7).

[10] Friedrich von Hügel a Henry Ignatius Dudley Ryder, 18 de agosto de 1890, em Lawrence Barmann, *Baron Friedrich von Hügel and the Modernist Crisis in England* (Cambridge, Cambridge University Press, 1972), p. 5.

[11] Friedrich von Hügel a John Henry Newman, 13 de dezembro de 1874, em Barmann, *Baron Friedrich von Hügel*, pp. 5-6.

[12] Friedrich von Hügel a Henry Ignatius Dudley Ryder, 18 de agosto de 1890, em Barmann, *Baron Friedrich von Hügel*, p. 6.

[13] Lawrence Barmann, "Theological Inquiry in an Authoritarian Church: Newman and Modernism", em *Discourse and Context: An Interdisciplinary Study of John Henry Newman*, org. Gerard Magill (Carbondale, Southern Illinois University Press, 1993), p. 183.

[14] Gardner, Percy, *Modernism in the English Church*, 1926.

[15] Carta do cardeal Newman, de 5 de fevereiro de 1871, dirigida ao padre Coleridge e publicada em *The Month*, março de 1903.

5. Espírito difuso de ceticismo

Uma crítica comum em Roma ao *Ensaio sobre o desenvolvimento da doutrina*, de Newman, era que estava impregnado de um espírito de ceticismo. "Ele descobrira, talvez para sua surpresa, que, embora os teólogos romanos discordassem de sua formulação da teoria, opunham-se ao *Ensaio* sobretudo porque ele continha uma linguagem cética acerca da capacidade da razão humana de alcançar certeza em matérias de fé, especialmente quando essas matérias de fé eram históricas."[1] Os anglicanos também observaram que Newman era cético. "[O bispo anglicano de St. David's] Connop Thirlwall julgava que a mente de Newman era 'essencialmente cética e sofística'... [Thomas Henry] Huxley disse que poderia compilar uma 'Cartilha da infidelidade' a partir de três obras de Newman."[2]

Newman atribuiu em parte essas acusações de ceticismo à influência do bispo anglicano Joseph Butler sobre seu próprio pensamento:

> Foi por volta dessa época, suponho, que li a *Analogia*, do bispo Butler; o estudo dessa obra marcou, para tantos, como marcou para mim, uma época em suas opiniões religiosas... Se posso tentar determinar o que mais extraí dela, isso residia em dois pontos, sobre os quais terei oportunidade de me deter adiante; eles são os princípios subjacentes a grande parte de meu ensinamento. Primeiro, a própria ideia de uma analogia entre as diferentes obras de Deus leva à conclusão de que o sistema de menor importância está relacionado, por via da economia ou sacramentalmente, ao sistema mais importante... Segundo, a doutrina de Butler de que a Probabilidade é o guia da vida levou-me, ao menos sob o ensinamento ao qual fui apresentado alguns anos depois, à questão da força lógica da Fé, sobre a qual escrevi tanto. Assim, remonto a Butler esses dois princípios de meu ensinamento que levaram a acusações contra mim tanto de fantasioso quanto de cético. [3]

[1] Owen Chadwick, *From Bossuet to Newman* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987), p. 174.

[2] Isto é, o *Tract 85*, o *Essay on Ecclesiastical Miracles*, de 1843, e o *Essay on Development* (Huxley, *Essays on Controverted Questions* [1892], p. 471).

[3] Newman, *Apologia Pro Vita* (Londres, Longmans, Green, and Co., 1908), pp. 113-114.

6. Uma base filosófica kantiana em oposição à escolástica

Além de Butler, os escritos de Newman revelam uma influência marcante da filosofia de Immanuel Kant, que é geralmente conhecido por ter fornecido o fundamento filosófico do Modernismo,[1] embora Newman declare categoricamente duas vezes, em cartas a S. W. Lilly de 1884-1885: "Nunca li uma palavra de Kant".[2] "Mas ele também disse: 'Nunca li uma palavra de Coleridge.'" Esta última observação, como diz Wilfrid Ward, "não é o único caso em que sua memória, nos últimos anos, falhou".[3] "É verdade que possuía um exemplar da tradução da *Crítica da razão pura*, de Kant, feita por Meiklejohn em 1855, e suas páginas estão abertas desde o início até a doutrina das categorias."[4] "Newman deve ter aprendido alguma coisa sobre Kant no livro de Pusey, que leu depois de sua publicação em 1828. Contudo, embora Pusey tenha estudado Kant de modo bastante aprofundado, Newman obteve apenas algumas impressões vagas."[5] "[W. S.] Lilly declara que 'a base filosófica do Movimento de Oxford derivou indiretamente de Kant'. 'Coleridge foi', segundo Lilly, 'o primeiro entre os pensadores ingleses a estudar e compreender Kant, a assimilar seu ensinamento e a reproduzi-lo sob uma nova forma... Interessa-me seu efeito sobre... o Movimento Tractariano. O cardeal Newman, num artigo publicado no *British Critic* em 1839, inclui-o entre seus precursores, por "fornecer-lhe uma base filosófica, por incutir nas mentes investigadoras uma filosofia mais elevada do que aquela que até então estavam acostumadas a aceitar".'"[6] "[Coleridge] costumava insistir que devia a Kant, entre muitas outras coisas, aquela distinção entre Entendimento e Razão - *Verstand* e *Vernunft* - que constitui uma de suas posições fundamentais; distinção que, de fato, considerava essencial para qualquer estudo proveitoso da filosofia."[7]

Newman não apenas devia a Kant, mas também a Hegel. Pois, como escreveu mons. Joseph Clifford Fenton:

> Newman sustentava que o intenso estudo teológico que precedera a *Ineffabilis Deus* [Constituição Apostólica do papa Pio IX sobre a Imaculada Conceição] "havia unido as escolas católicas a respeito dela, ao mesmo tempo que assegurara a exatidão de cada uma". Ele

> acreditava que cada uma das duas escolas de pensamento que haviam existido anteriormente sobre o tema da Imaculada Conceição de Nossa Senhora "teve seus próprios pontos extremos eliminados, e elas se tornaram uma, porque a verdade para a qual convergiam era uma só". Newman parecia afirmar que o único meio de progresso doutrinal se dava pelas linhas hegelianas de tese, antítese e síntese. Aparentemente imaginava que, quando dois grupos se opõem em alguma questão, a resolução final só pode surgir por uma espécie de compromisso, no qual os pontos "extremos" de ambas as teorias opostas são abandonados, enquanto todos os contendores se unem em sua adesão a uma posição intermediária. Parece não ter considerado a possibilidade de uma situação em que duas partes debatessem e uma delas acabasse por ter defendido uma verdade que a outra atacava.[8]

O que levou Newman, em especial, a trazer para a verdadeira Igreja as filosofias liberais que haviam contaminado o Movimento de Oxford foi sua falta de formação escolástica. Além disso, no plano pessoal, o estudo da filosofia não o atraía. "[Newman] é poeta por natureza, metafísico e historiador mais por necessidade do que por escolha. A verdade chega até ele pela imaginação, só é real quando lhe vem em imagem e forma viva, como um ser dotado de vida. Por isso, odeia o abstrato e ama o concreto; uma verdade só se torna real para ele quando está de tal modo encarnada que fala à imaginação e a preenche."[9] Ele até desconfiava dos raciocínios abstratos e dedutivos. Em vez disso, seu raciocínio era mais existencial e empírico. "Eu tinha grande aversão à lógica no papel. Quanto a mim, não foi a lógica que me conduziu; seria o mesmo que dizer que o mercúrio no barômetro muda o tempo. É o ser concreto que raciocina; passam-se vários anos e descubro minha mente em outro lugar; como? O homem inteiro se move; a lógica no papel é apenas o registro disso."[10]

[1] Cf. *The Encyclical of His Holiness Pius X on the Doctrines of the Modernists*, org. Thomas E. Judge, p. 104.

[2] *Letters and Diaries of J. H. Newman*, org. C. S. Dessain, XXI, p. 391 (Newman a Lilly, 4 de agosto de 1884); XXXI, p. 7 (Newman a Lilly, 7 de janeiro de 1885).

[3] Wilfrid Ward, *The Life of H. Card. Newman* (1912), vol. 1, p. 58, n. 2.

[4] Johannes Artz, "Newman in Contact with Kant's Thought", em *The Journal of Theological Studies*, vol. 31 (1980), n. 2, p. 517.

[5] Ibid., p. 518.

[6] W. S. Lilly, *Ancient Religion and Modern Thought* (Londres, 1884), p. II, respectivamente pp. 59-61.

[7] Ibid., p. 60.

[8] "John Henry Newman and the Vatican Definition of Papal Infallibility", em *The American Ecclesiastical Review*, vol. 113, n. 4 (outubro de 1945), p. 313.

[9] A. M. Fairbairn, "Catholicism and Religious Thought", *The Contemporary Review*, vol. 47 (maio de 1885), pp. 663-664.

[10] Newman, *Apologia Pro Vita* (Londres, Longmans, Green, and Co., 1908), p. 169.

7. "Fora da Igreja não há salvação"

Como, então, se podem analisar tais escritos, se Newman é esquivo em pontos essenciais e carece da sólida base filosófica necessária para se expressar com clareza? Voltemo-nos para algumas grandes mentes católicas que falaram sobre Newman. Certamente elogiam sua eloquência e suas intuições intelectuais para a compreensão da natureza humana. Mas, para que uma coisa seja boa, deve sê-lo por inteiro. Vejamos, portanto, onde encontram falhas nos escritos de Newman. Assim, em vez de confiar em nossa própria análise, recorramos primeiro a um teólogo renomado, mons. Joseph Clifford Fenton, para sua avaliação da visão do cardeal Newman sobre o dogma *Extra ecclesiam, nulla salus*.

> O ensinamento de que o dogma da necessidade da Igreja para a salvação admite exceções é, em última análise, uma negação do dogma tal como foi formulado nas declarações autorizadas do magistério eclesiástico e até mesmo como é expresso no axioma ou fórmula *Extra ecclesiam nulla salus*. É importante observar que tal ensinamento se encontra no último estudo publicado pelo cardeal Newman sobre esse tema, estudo incorporado à sua *Carta ao Duque de Norfolk*, talvez a menos valiosa de todas as obras que publicou. Por causa da grande influência de Newman no campo dos estudos teológicos contemporâneos, será útil ver como tratou desse assunto na *Carta*.
>
> [O velho-católico e apóstata Arnold Harris] Matthew, que por fim sustentou que os católicos simplesmente não estavam obrigados a aceitar nada semelhante ao ensinamento de que ninguém pode ser salvo fora da Igreja Católica, mostrou-se entusiasmado em seu elogio à explicação de Newman. Afirmou que o cardeal havia "tratado da questão de modo tão magistral que é impossível aperfeiçoar o que ele diz".[1] Como grupo, os teólogos da Igreja Católica não demonstraram nenhuma disposição de partilhar o entusiasmo de Matthew por essa parte do ensinamento de Newman.
>
> Em sua *Carta ao Duque de Norfolk*, Newman tratou da necessidade da Igreja para a salvação, não por causa do tema em si, mas apenas como um ensinamento que considerava oferecer "a oportunidade de uma minimização legítima".[2] Apesar de ter reclamado quando seus

adversários teológicos o designaram como minimizador, dispôs-se a mostrar que os dogmas ensinados na constituição *Pastor aeternus*, do Concílio Vaticano, estavam sujeitos a uma minimização legítima.[3] Tentou apoiar sua tese recorrendo ao exemplo do dogma de que não há salvação fora da Igreja Católica. Foi, portanto, por esse ângulo que abordou o ensinamento sobre a necessidade da Igreja para a salvação.

Newman ensinou que o princípio "fora da Igreja e fora da fé não há salvação" admite exceções. Acreditava que aquilo que o papa Pio IX ensinara em sua encíclica *Quanto conficiamur moerore* indicava a existência dessas exceções.[4] Em apoio à sua afirmação, cita as seguintes linhas da encíclica:

Sabemos, nós e vós, que aqueles que se encontram em ignorância invencível a respeito de nossa santíssima religião e que, observando diligentemente a lei natural e seus preceitos, gravados por Deus no coração de todos, e dispostos a obedecer a Deus, levam uma vida boa e reta, podem, pela ação do poder da luz e da graça divinas, alcançar a vida eterna.[5]

Segundo a *Carta ao Duque de Norfolk*, essas palavras do papa Pio IX transmitiam aquilo que Newman chamou de "doutrina da ignorância invencível - ou seja, que é possível pertencer à alma da Igreja sem pertencer ao corpo". Concluiu seu tratamento do dogma com esta pergunta: "Quem, à primeira vista, deduziria da formulação de uma proposição universal tão vigorosa ['Fora da Igreja e fora da fé não há salvação'] que uma exceção à sua aplicação, como esta, tão distinta e, até onde sabemos, talvez tão ampla, fosse compatível com sua aceitação?"[6]

Se as palavras de Newman significam alguma coisa, afirmam que a Igreja sustenta e propõe como "um dogma que nenhum católico pode jamais pensar em contestar" uma declaração que, ao mesmo tempo, ela contradiz. Ele afirma que a doutrina "Fora da Igreja e fora da fé não há salvação" é um dogma da Igreja, uma verdade revelada por Deus que todos os homens devem aceitar com fé divina. Esse dogma é formulado como uma proposição universal negativa, algo que é contradito por uma afirmativa particular. E Newman ensinou aqui que a proposição afirmativa particular que contradiz esse mesmo dogma universal é verdadeira. Acreditava que, ao menos em um caso definido, que pode

ter aplicação muito ampla, pode haver salvação fora da fé e fora da Igreja.

Newman acreditava que era "compatível" sustentar ao mesmo tempo que não há salvação fora da Igreja e fora da fé. Evidentemente, não poderia haver maneira mais eficaz de reduzir o ensinamento sobre a necessidade da Igreja para alcançar a salvação eterna a uma fórmula vazia do que a explicação apresentada por Newman naquelas que provavelmente são as páginas menos felizes de todas as suas obras publicadas. Essa explicação certamente está entre as reprovadas na carta encíclica *Humani generis*.

Alguns autores católicos tentaram explicar o dogma da necessidade da Igreja para alcançar a salvação dizendo que a Igreja é apenas o meio ordinário e que, em casos extraordinários, ainda é possível a um homem alcançar a Visão Beatífica fora da Igreja. Ao mesmo tempo, afirmavam resolutamente, como Newman fizera, que é dogma católico não haver salvação fora da Igreja. Manifestamente, segundo essa explicação, o dogma não seria mais do que uma fórmula vã, algo que as próprias pessoas que o aceitam como dogma deveriam tratar, para todos os fins práticos, como falso.[7]

[1] Matthew, em seu capítulo "Extra Ecclesiam Salus Nulla", no simpósio *Ecclesia: The Church of Christ*, org. Arnold Harris Matthew (Londres, Burns and Oates, 1906), p. 148.

[2] Em *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching* (Londres, Longmans, Green, and Co., 1896), II, p. 334.

[3] Mons. Joseph Clifford Fenton, "John Henry Newman and the Vatican Definition of Papal Infallibility", em *The American Ecclesiastical Review*, vol. 113, n. 4 (outubro de 1945), pp. 300-320.

[4] Em *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching* (Londres, Longmans, Green, and Co., 1896), II, p. 335 e segs.

[5] Ibid., p. 335 e segs.

[6] Ibid., p. 336.

[7] Mons. Joseph Clifford Fenton, *The Catholic Church and Salvation: In the Light of Recent Pronouncements of the Holy See* (Westminster, Massachusetts, The Newman Press, 1958), pp. 124-126.

8. Minimalismo

Ao aplicar esse dogma definido de que não há salvação fora da Igreja, Newman, embora aceitasse o ensinamento em princípio, ainda assim o enfraquece na prática por meio do minimalismo. Primeiro, vejamos o otimismo de Newman acerca da salvação dos anglicanos que deixou para trás ao ingressar na Igreja Católica:

> Quanto à perspectiva daquelas incontáveis multidões de um país como este, que aparentemente não têm nenhuma visão sobrenatural da vida futura e morrem sem temor porque morrem sem reflexão, delas, infelizmente, não trato aqui. Mas as observações que venho fazendo sugerem muito consolo quando contemplamos aquilo que se chama de mundo religioso em todas as suas variedades, seja a ala da Alta Igreja, seja a evangélica, seja na Igreja estabelecida, no Metodismo ou entre os dissidentes, na medida em que pareçam existir verdadeiro fervor e preconceito invencível. Não se pode deixar de esperar que aquela Palavra de Deus escrita, pela qual desejam zelar, embora lhes seja apresentada em forma mutilada e em uma tradução não sancionada pela Santa Igreja, seja de benefício incalculável para suas almas e possa ser, pela graça de Deus, o instrumento divino para levar à contrição e a uma morte feliz muitos que não receberam sacramento algum desde que foram batizados na infância. Não se pode deixar de esperar que o Livro de Oração Anglicano, com seu Saltério e suas orações católicas, embora estas, na tradução, tenham passado por inteligências heréticas, possa conservar tanto de sua antiga eficácia que coopere com a graça divina na instrução e salvação de um grande remanescente. Dessa e de muitas outras maneiras, mesmo na Inglaterra, e muito mais na Grécia, suaviza-se a dificuldade que se apresenta à imaginação diante de populações tão numerosas que, embora chamadas cristãs, não são católicas nem ortodoxas em seu credo.[1]

Contudo, o *Sílabo dos Erros* de 1864, do papa Pio IX, condena tal otimismo ao condenar a seguinte proposição: "Deve-se ao menos nutrir boa esperança quanto à salvação eterna de todos aqueles que de modo algum estão na verdadeira Igreja de Cristo."[2]

Mas não foi apenas em sua *Carta ao Duque de Norfolk* que Newman expressou a crença de que certos não católicos podem pertencer à alma, mas não ao corpo visível da Igreja e, por isso, não deveriam ser inquietados por não pertencerem à Igreja nem precisariam converter-se. "No próprio dia de sua recepção na Igreja Católica, escreveu à irmã Jemima que sua aceitação das reivindicações da Igreja Católica Romana era inteiramente 'compatível com a crença, que firmemente sustento, de que indivíduos na Igreja da Inglaterra estão invisivelmente unidos àquele Corpo Verdadeiro do qual não são membros exteriormente - e também compatível com considerar extremamente imprudente, indiscreto e temerário interferir com eles em casos particulares'."[3] Seu otimismo se baseia em sua "firme crença de que se encontrava graça dentro da Igreja Anglicana".[4] Chegou até a argumentar que "não se segue, do fato de não haver senão uma Igreja que possui os dons e privilégios evangélicos para conceder, que ninguém possa, portanto, ser salvo sem a intervenção dessa única Igreja..."[5]

Consequentemente, a conversão da Inglaterra à fé não teria para Newman a mesma importância que teve para os católicos recusantes ingleses, que arriscaram a vida e a integridade física para conservar a fé durante as perseguições anglicanas. Pois, em seu diário de 21 de janeiro de 1863, escreveu: "Na Propaganda, as conversões, e nada mais, são a prova de que se está fazendo alguma coisa. Em toda parte, entre os católicos, fazer conversos é fazer alguma coisa; e não fazê-los é 'não fazer nada'... Mas sou inteiramente diferente... Tenho receio de fazer conversos apressados entre homens instruídos, para que não deixem de calcular o custo e encontrem dificuldades depois de entrarem na Igreja... A Igreja deve estar preparada para os conversos, assim como os conversos devem estar preparados para a Igreja."[6] Newman foi minimalista até o fim.

[1] Newman, *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching: In Twelve Lectures Addressed in 1850 to the Party of the Religious Movement of 1833* (Londres, Longmans, Green, and Co., 1901), vol. 2, pp. 356-357.

[2] Encíclica *Quanto conficiamur*, 10 de agosto de 1863 etc. (*Sílabo dos Erros*, n. 17).

[3] Newman a Jemima Mozley, 9 de outubro de 1845, *The Letters and Diaries of John Henry Newman* (Londres, Oxford University Press, Nelson and Sons Ltd., 1961), vol. 11, p. 14.

[4] Newman, *Apologia Pro Vita* (Londres, Longmans, Green, and Co., 1908), p. 227.

[5] *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching* (Londres, Longmans, Green and Co., 1900), vol. 2, p. 335.

[6] John Henry Newman, *Autobiographical Writings*, org. Henry Tristram (Londres, Sheed & Ward, 1956), pp. 257-258.

9. Infalibilidade papal

Mons. Fenton também encontra falhas no tratamento dado por Newman à infalibilidade papal. Por isso lamenta: "Como resultado, sua atitude em relação à definição da infalibilidade papal pelo Concílio Vaticano foi colocada no mesmo nível que o restante de seus ensinamentos. O efeito foi extremamente infeliz. Alguns católicos, e não poucos dos que estão fora da verdadeira Igreja, foram levados a aceitar, com base na autoridade de Newman, aquilo que, em última análise, é uma formulação imperfeita e inexata da doutrina conciliar."[1] Newman parece ter sustentado que o papa não poderia ter ensinado infalivelmente antes que o dogma fosse definido. Pois, como escreveu, o papa "não poderia cumprir as condições de um pronunciamento *ex cathedra* se não pretendesse de fato cumpri-las... e quem sonharia em dizer... que Honório, no século VII, realmente pretendia exercer aquela voz docente infalível que foi reconhecida dogmaticamente no século XIX?"[2]

Mons. Fenton observa que, para Newman, a infalibilidade papal era apenas uma opinião teológica:

> Contudo, o aspecto mais importante da visão de Newman sobre a infalibilidade papal foi, sem dúvida, sua insistência absoluta em que essa doutrina fosse tratada como matéria de mera opinião teológica. Uma exposição detalhada do pensamento de Newman sobre a qualidade do assentimento devido a essa tese encontra-se numa carta ao dr. Edward Bouverie Pusey.
>
> Aplicando esse princípio [isto é, que um homem pode estar obrigado a crer numa doutrina por motivos de fé ou de "religiosidade"] à infalibilidade do Papa (N.B.: esta, naturalmente, é apenas minha própria opinião, *meo periculo*), um homem considerará um dever religioso crer nela, ou poderá seguramente descrer dela, na proporção em que julgar provável ou improvável que a Igreja possa ou venha a defini-la, ou que de fato a sustente, e que ela seja doutrina dos Apóstolos. Quanto a mim, ainda apenas para ilustrar o que quero dizer, e não para argumentar, penso que a Igreja pode defini-la, isto é, talvez no fim se revele que pertence ao *depositum* original, mas que jamais a definirá; e, por outro lado, não vejo como se possa dizer que ela a sustenta. Ela

jamais pode simplesmente agir com base nela, por estar indefinida, e creio que jamais o fez. Além disso, por outro lado, penso que há bastantes provas em seu favor, na própria superfície da história e dos Padres. No conjunto, portanto, sustento-a; mas não consideraria pecado se, por razões fundadas, duvidasse dela.[3]

Ele podia contemplar com equanimidade declarações que contradiziam suas próprias posições sobre a infalibilidade do Santo Padre, desde que essas declarações fossem apresentadas como opiniões que podiam ser livremente aceitas ou rejeitadas. Tornava-se intolerante e indignado quando tais ensinamentos eram apresentados como verdade dogmática.

Permita-me observar, então, que nos anos anteriores e agora considerei as diferenças teológicas entre nós como sem importância em si mesmas, isto é, de tal natureza que são simplesmente compatíveis com a aceitação, tanto por você quanto por mim, de todo o ensinamento teológico da Igreja no sentido mais amplo da palavra ensinamento; e, de novo, agora e também nos anos anteriores, considerei um fenômeno em você como "momentoso", ou melhor, portentoso: que você persista em chamar as mencionadas diferenças sem importância, permitidas e inevitáveis, que necessariamente ocorrem entre uma mente e outra, não de sem importância, mas de grande relevância. Nesse sentimento e disposição inteiramente anticatólicos, mais do que propriamente numa opinião, você cresceu ao longo dos anos, ao passo que considero ter permanecido na mesma atitude de tolerância e sobriedade que sempre desejei cultivar.

Sua acusação contra [William G.] Ward é a de que "você está fazendo tudo o que pode para formar um partido na Igreja Católica e, nas palavras de São Paulo, está dividindo Cristo ao elevar suas opiniões à condição de dogmas". A carta termina naquele tom de dureza que Newman parecia reservar para os que dele divergiam sobre a questão da infalibilidade papal.

Protesto, portanto, mais uma vez, não contra suas posições, mas contra aquilo que devo chamar de seu espírito cismático. Rejeito o elogio que pretende fazer de mim, a saber, que considero suas opiniões teológicas com "a maior aversão", e rogo a Deus que eu jamais denuncie, como você faz, aquilo que a Igreja não denunciou.[4]

A própria atitude de Newman em relação aos detalhes teológicos da doutrina da infalibilidade papal é expressa de maneira bastante clara

numa carta ao sr. Henry Wilberforce, escrita em 21 de julho de 1867. Nessa carta, revela-se pouco preocupado com a extensão e a sede da inerrância eclesiástica. A única questão importante para ele é o fato de que a própria Igreja é infalível. Considera-se obrigado a aceitar com fé divina apenas aquilo que é universalmente ensinado e universalmente crido. Reconhece que os argumentos apresentados em favor da infalibilidade papal não são de tal ordem que o convençam de que essa doutrina pertence à classe das verdades expostas e aceitas sempre e em toda parte na Igreja. Newman sustenta que, caso a doutrina da infalibilidade papal realmente pertença à mensagem divina, a pureza de sua própria fé fica preservada pelo fato de que ele a crê implicitamente ao aceitar como palavra revelada de Deus tudo o que a Igreja Católica apresenta dessa maneira. Assim, a posição de Newman não envolvia qualquer negação, de sua parte, de que a doutrina da infalibilidade papal é de fato parte da Revelação pública divina. Estava perfeitamente disposto a admitir que esse ensinamento provavelmente estava incluído na mensagem de Deus à humanidade. Toda a sua polêmica se dirigia a negar à doutrina da infalibilidade papal algo além de um assentimento implícito de fé divina. Explicitamente, concederia a ela apenas a condição de opinião.

A passagem pertinente, embora um tanto longa, é importante demais para ser omitida por quem procura compreender a atitude de Newman em relação à definição do Vaticano.

Quanto a mim, nunca tive grande interesse nas questões dos limites e da sede da infalibilidade. Converti-me simplesmente porque a Igreja deveria perdurar até o fim e porque nenhuma comunhão correspondia à Igreja dos primeiros séculos senão a Comunhão Romana, tanto por semelhança substancial quanto por descendência efetiva. E assim, para a fé, meu grande princípio era: *Securus judicat orbis terrarum*.[5] Assim digo agora, e em todas essas questões de detalhe digo a mim mesmo: creio em tudo o que a Igreja ensina como voz de Deus, inclusive este ou aquele ponto particular, caso ela o ensine. É essa *fides implicita* que constitui nosso consolo nestes tempos irritantes. E não posso ir além disso. Vejo argumentos aqui, argumentos ali; inclino-me hoje para um lado e amanhã para outro; no conjunto, inclino-me mais do que simplesmente para uma direção, mas não dogmatizo, e detesto todo dogmatismo onde a Igreja não falou claramente. E, se me dizem: "A Igreja falou", então pergunto: quando? E, se, em vez de me

mostrarem algo claro, me apresentam uma série de argumentos ou algumas palavras fortes do próprio Papa, considero isso uma evasão sofística. Tenho, na melhor das hipóteses, apenas uma opinião, não fé, de que o Papa é infalível, e uma série de argumentos só pode terminar numa opinião. E consolo-me com o princípio: *Lex dubia non obligat*. Aquilo que não é ensinado universalmente, aquilo que não é crido universalmente, não tem direito sobre mim; e, caso no fim seja verdadeiro e divino, minha fé nele está incluída na *fides implicita* que tenho na Igreja.[6]

Mons. Fenton apresenta então a visão de Newman sobre a infalibilidade papal depois de ela ter sido definida:

A posição original de Newman na controvérsia sobre a infalibilidade favorecia o tratamento dessa doutrina como opinião. Foi basicamente nesse ponto que atacou seus adversários antes do Concílio, e foi com isso em vista que deplorou as tentativas de definição dentro do Concílio e, por algum tempo, recusou-se a reconhecer o caráter *de fide* do ensinamento mesmo depois que o Concílio se pronunciou. Por fim, quando já não podia haver dúvida sobre o juízo da grande massa dos fiéis, encontrou um meio de restabelecer o domínio da opinião nesse campo. O instrumento que empregou foi sua estimada doutrina da "minimização". Newman afirmou que a Igreja "sempre demonstrou o máximo cuidado em restringir, tanto quanto possível, o alcance das verdades e o sentido das proposições das quais exige essa aceitação absoluta [da fé divina]".[7] Quanto aos próprios pronunciamentos da Igreja, segundo a teoria de Newman: "Ela fala apenas quando é necessário falar; mas mal acaba de enunciar magistralmente algum grande princípio geral, põe seus teólogos a trabalhar para explicar seu significado no concreto, mediante a interpretação estrita de sua formulação, a ilustração de suas circunstâncias e o reconhecimento de exceções, a fim de torná-lo tão tolerável quanto possível e o menor motivo de tentação para mentes obstinadas, independentes ou mal instruídas."[8]

Os pronunciamentos dogmáticos aos quais se aplica a minimização se dividem em duas classes. Alguns são declarações positivas de doutrina. Outros têm forma negativa, apresentados como condenações de ensinamentos julgados inaceitáveis pela Igreja. Para todos os fins práticos, o significado de qualquer proposição de uma ou outra classe

deve ser determinado pelos teólogos; suas decisões podem ser exatas, mas certamente jamais são vinculantes.

Os juízos negativos da Igreja, que qualificam alguma proposição como herética, errônea ou coisa semelhante, são primordialmente ordens dadas aos católicos para que evitem essas proposições no ensino. O juízo sobre o significado da doutrina condenada pertence ao teólogo e, portanto, segundo o minimalismo de Newman, ao domínio da opinião. As proposições afirmativas, por outro lado, com exceção das que tratam diretamente da Divindade ou de Nossa Senhora e dos Santos, "são apenas gerais e, por isso, admitem exceções em sua aplicação concreta, sendo essas exceções determinadas por outros pronunciamentos autorizados ou pela vigilância perscrutadora, a agudeza e a sutileza da *Schola Theologorum*".[9]

Tal foi a doutrina exposta por Newman na célebre *Carta ao Duque de Norfolk*. Infelizmente, o rancor que sempre sentira contra os líderes do movimento em favor da definição manifesta-se na *Carta* de tal modo que torna sua leitura muito cansativa. Newman jamais perde uma oportunidade de expressar amargura contra um grupo que incluía, afinal, os principais prelados da cristandade. Tem apenas expressões de cortesia para o político desajeitado que se aventurara a atacar a Igreja de Deus. Tem apenas expressões de solidariedade para os adversários da definição que haviam deixado a Igreja. Suas palavras duras são reservadas para um grupo que incluía homens como os arcebispos Spalding e Manning. Em 1872, não tinha uma palavra a retirar da carta violenta que enviara ao bispo Ullathorne.[10] Na *Carta ao Duque de Norfolk*, só retira esse lamentável documento no sentido de afirmar que não fora destinado ao público.[11]

De fato, a *Carta ao Duque de Norfolk* parece ter sido considerada pelo próprio Newman tanto um ataque ao arcebispo Manning quanto uma defesa do corpo católico contra as calúnias de Gladstone.[12] É característico das relações entre os dois grandes eclesiásticos ingleses que, quando o então cardeal prefeito da Propaganda, cardeal Franchi, escreveu ao arcebispo Manning sobre proposições censuráveis na *Carta ao Duque de Norfolk*, Manning apressou-se em responder, pedindo que nenhuma medida pública fosse tomada contra o padre Newman e apresentando, como primeira e principal razão, a afirmação de que "o coração do venerado padre Newman é tão reto e tão católico quanto é possível ser".[13]

Como um todo, a posição de Newman sobre a doutrina da infalibilidade papal era doutrinalmente inexata e infeliz em sua influência. Em seus esforços polêmicos contra a definição, parece nunca ter percebido o fator que tornava esse ato conciliar não apenas benéfico, mas moralmente necessário para a Igreja de Deus. Os grandes eclesiólogos da Idade de Ouro, quase sem exceção, haviam insistido na infalibilidade dos pronunciamentos dogmáticos definitivos do Santo Padre. Haviam assinalado que suas decisões eram irreformáveis por si mesmas, quer falasse em conjunto com o restante do colégio apostólico, quer sozinho, em sua qualidade de supremo mestre da verdadeira Igreja de Jesus Cristo. A longa lista de teólogos citada pela faculdade de Lovaina em sua petição ao Concílio Vaticano abrange apenas uma parte do corpo de eclesiólogos clássicos que ensinaram essa doutrina. Homens como São Roberto [Belarmino], Francisco Suárez, Francisco Sylvius e João Wiggers consideravam esse ensinamento parte do depósito da fé católica.

Os infames Artigos Galicanos obscureceram a teologia do século XVIII e do início do século XIX. Os galicanos não apenas negavam a infalibilidade papal, mas só reconheciam como infalíveis os pronunciamentos que o Santo Padre fizesse em conjunto com os bispos católicos de todo o mundo. A confusão causada por essa doutrina político-teológica manifestou-se numa qualidade relativamente pobre do ensino *De Romano Pontifice* na teologia de meados do século XIX. Apenas um ou outro eclesiólogo, como Patrick Murray, de Maynooth, conseguiu alcançar a clareza e a adequação que haviam caracterizado esse tratado em tempos anteriores.[14] Como resultado dos ensinamentos galicanos, houve um retrocesso, e não um progresso, numa parte importante da teologia. A definição da infalibilidade papal destinava-se a remover esse dano da Igreja. Infelizmente, Newman parecia não ter consciência da questão imediata nem de suas principais implicações.

Acton, que manteve contato constante com Newman durante os debates sobre a infalibilidade e simpatizava com sua atitude, parece ter considerado que a explicação dos decretos do Vaticano apresentada pelo grande oratoriano equivalia, para todos os fins práticos, a esvaziá-los de seu conteúdo. Escrevendo ao "caro sr. Gladstone" em dezembro de 1874, Acton não fez segredo de que desejava "tornar os males do ultramontanismo tão manifestos que os homens recuem diante deles e explicar ou tornar inócuo o Concílio Vaticano a ponto de torná-lo

inofensivo".[15] Depois da publicação da *Carta ao Duque de Norfolk*, Acton, aparentemente ainda não disposto a fazer outra coisa que não "explicar" as definições do Vaticano, anunciou a lady Blennerhassett que "as condições de Newman tornariam possível, tecnicamente, aceitar a totalidade dos decretos".[16] Mesmo antes de o Concílio apresentar sua definição, Newman escrevera ao sr. O'Neill Daunt, sustentando que "se alguma coisa for aprovada, será sob forma tão branda que, na prática, significará pouco ou nada".[17]

O efeito mais infeliz dessa atitude de Newman foi o surgimento da opinião de que, afinal, a definição vaticana da infalibilidade papal tinha pouca importância. Essa impressão foi difundida não tanto pelos próprios escritos de Newman, que por si só não são muito convincentes nesse ponto, mas pela biografia oficial de Newman escrita por Wilfrid Ward. A *Vida*, de Ward, uma das poucas obras católicas modernas verdadeiramente influentes em língua inglesa, vê as questões apenas pelos olhos do próprio Newman. Para Wilfrid Ward, os adversários de Newman são apenas a "escola não teológica",[18] e as pessoas que têm a temeridade de questionar a posição de Newman são "pessoas boas, mas sem visão de longo alcance",[19] ou "homens cuja educação não estava à altura de sua piedade".[20] Sem a menor tentativa de recorrer a provas, leva seus leitores a acreditar que o Concílio Vaticano presenciou um conflito entre dois grupos extremistas, seu próprio pai e M. Louis Veuillot de um lado, contra homens como Döllinger do outro. A definição efetiva deveria representar uma vitória de certos moderados, entre os quais se encontraria o próprio Newman. Algo do mesmo espírito entrou na redação de *O Concílio Vaticano*, de dom Cuthbert Butler. Foi principalmente desse último livro que o dr. Trevor Gervase Jalland extraiu aquilo que considera a atitude católica moderna em relação à infalibilidade papal, a impressão de que essa doutrina significa muito pouco no dogma da Igreja Católica. É lamentável que o dr. Jalland possa apresentar ao mundo acadêmico não católico uma descrição tão mal aconselhada da atitude católica em relação à definição, extraída de Butler: "Antes, parece dar razão à ironia de Salmon - ou teria sido de Whateley? - de que o Papa é infalível enquanto não define nada."[21]

Na realidade, a opinião de Newman sobre a definição da infalibilidade papal é apenas uma espécie de exceção injustificada à explicação teológica dos decretos. À luz da exposição tradicional e científica da

> infalibilidade papal, encontrada em sua melhor forma em obras como *De Ecclesia*, de Billot, a posição de Newman é inexata, e seus apologistas acríticos são enganadores.
>
> Alguns relatos populares da vida de Newman parecem calculados para nos fazer acreditar que sua posição sobre a definição do Concílio Vaticano era, no fundo, bastante satisfatória. Tal crença seria inexata e prejudicial tanto à Igreja quanto ao próprio Newman. A mensagem divina que possuímos na Igreja Católica é preciosa demais para ser obscurecida pela teoria infeliz até mesmo de um homem tão grande quanto Newman. Além disso, sua capacidade para o bem é poderosa demais para que nos demoremos na noção de que sua posição nas controvérsias sobre a infalibilidade é tão valiosa quanto suas outras contribuições ao pensamento católico.[22]

O cardeal Newman finalmente aceitou a definição da infalibilidade papal do Vaticano I como artigo de fé, mas o fundamento pelo qual a aceitou foi um laicismo mais tarde adotado no Vaticano II. Continuemos a ler a análise de mons. Fenton sobre como Newman se submeteu a essa definição.

> No que lhe dizia respeito, mesmo depois de 18 de julho de 1870, a doutrina da infalibilidade papal continuou sendo, em última análise, uma opinião, embora estivesse alegremente disposto a reconhecer que era uma opinião altamente provável.
>
> Mais tarde, esteve disposto a conceder-lhe a condição de dogma, mas apenas sob condições que poderiam servir para justificar sua posição anterior. Não havia ele declarado que não se preocupava muito com questões relativas à sede e aos limites da infalibilidade? Não era seu órgão favorito e definitivo de infalibilidade o consentimento da Igreja universal, o fator descrito na frase *Securus judicat orbis terrarum*, expressão tão intimamente ligada à sua própria entrada na verdadeira Igreja? Pois bem, este poderia ser o agente efetivo para constituir a doutrina da infalibilidade papal como dogma católico.[23]
>
> Afinal, não havia outro modo de aceitar a definição como dogma que fosse compatível com seus princípios. Seria absurdo aceitar a palavra do Papa como uma profissão *de fide* de sua própria infalibilidade. Segundo Newman, a infalibilidade do Romano Pontífice fora até então matéria de opinião, e alguém que é apenas provavelmente infalível certamente não pode emitir um juízo doutrinal definitivo por sua

própria autoridade. O Concílio era um apoio frágil, pois, além de qualquer outra consideração, nunca havia sido formalmente encerrado. Restava apenas o *Securus judicat orbem terrarum*, e "este, de fato, é um princípio amplo pelo qual todos os atos dos governantes da Igreja são ratificados". "Nessa passagem de minha carta particular", explicou Newman mais tarde, "eu quis dizer por 'ratificados' trazidos até nós como autênticos. Neste exato momento, é certamente o argumento prático, óbvio e útil para aceitarmos a definição vaticana da infalibilidade do Papa."[24]

[1] Mons. Joseph Clifford Fenton, "John Henry Newman and the Vatican Definition of Papal Infallibility", *The American Ecclesiastical Review*, vol. 113, n. 4 (outubro de 1945), p. 300.

[2] John Henry Newman, *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation* (Londres, Pickering, 1875), p. 108.

[3] Wilfrid Ward, *The Life of John Henry Cardinal Newman* (Londres, Longmans, Green and Co., 1912), II, p. 221. A carta foi escrita em 23 de março de 1867.

[4] Ward, op. cit., pp. 232 e segs.

[5] Isto é, na tradução do próprio Newman: "A Igreja universal, em seus juízos, está segura da Verdade" (Santo Agostinho, *Contra Epistolam Parmeniani*, livro 3, cap. 3, n. 23 [PL 43, 101]).

[6] Ward, op. cit., pp. 234 e segs.; Fenton, op. cit., pp. 301-305.

[7] *Difficulties of Anglicans*, II, op. cit., p. 320.

[8] Ibid., p. 321.

[9] Ibid., p. 334.

[10] Cf. Wilfrid Ward, op. cit., p. 559.

[11] *Difficulties of Anglicans*, II, op. cit., p. 301.

[12] Cf. Wilfrid Ward, op. cit., p. 402.

[13] Dom Cuthbert Butler, *The Life and Times of Bishop Ullathorne* (Nova York, Benziger Brothers, 1926), II, p. 101.

[14] Murray, o mais destacado eclesiólogo do século XIX, está entre os acusados por Newman de tentar "introduzir uma nova teoria da infalibilidade papal". Cf. Ward, op. cit., II, pp. 152 e segs.

[15] *Selections from the Correspondence of the First Lord Acton* (Londres, Longmans, Green and Co., 1917), I, p. 147.

[16] Ibid., p. 155.

[17] Ward, op. cit., I, p. 299.

[18] Cf. ibid., p. 282.

[19] Cf. ibid., p. 279.

[20] Cf. ibid., p. 280.

[21] *The Vatican Council* (Londres, Longmans, Green and Co., 1936), II, p. 228. A frase é citada em Trevor Gervase Jalland, *The Church and the Papacy* (Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1944), p. 534.

[22] Mons. Joseph Clifford Fenton, "John Henry Newman and the Vatican Definition of Papal Infallibility", em *The American Ecclesiastical Review*, vol. 113, n. 4 (outubro de 1945), pp. 316-320.

[23] *Difficulties of Anglicans*, II, op. cit., p. 372.

[24] Loc. cit.; mons. Joseph Clifford Fenton, "John Henry Newman and the Vatican Definition of Papal Infallibility", em *The American Ecclesiastical Review*, vol. 113, n. 4 (outubro de 1945), pp. 315-316.

10. A Igreja docente substituída pela Igreja discente

Mas, segundo Newman, os leigos precisam da ajuda dos teólogos para saber o que foi infalivelmente definido. Mons. Fenton explica em outro lugar:

> Infelizmente, a tendência de interpretar de modo equivocado a função do teólogo particular no trabalho doutrinal da Igreja não é algo novo na literatura católica de língua inglesa. O cardeal Newman, em sua *Carta ao Duque de Norfolk* (certamente a menos valiosa de suas obras publicadas), sustenta a estranha tese de que a determinação final daquilo que realmente é condenado em um pronunciamento eclesiástico autêntico cabe aos teólogos particulares, e não ao órgão específico da *ecclesia docens* que de fato formulou a condenação. Segundo sua teoria, os fiéis poderiam descobrir o que um documento pontifício realmente significa não pelo conteúdo do próprio documento, mas pelas especulações dos teólogos.[1]

Observe-se aqui que Newman se considerava parte da Igreja discente. Pois, "quando Newman escreveu a seu bispo a respeito da definição conciliar da infalibilidade do papa, incluiu-se, apesar de sua ordenação sacerdotal, entre os fiéis: 'O que fizemos para sermos tratados como os fiéis jamais foram tratados antes?'[2] [Ao passo que] a teologia dominante depois do Vaticano I, como a de Johann Baptist Franzelin (1816-1886), sustentava que os leigos nada acrescentavam ao magistério infalível além de sua crença naquilo que era ensinado."[3] Isso, porém, não significa que a crença universal dos fiéis não deva ser levada em consideração pela Igreja como indício de que uma verdade pertence ao depósito da fé. Com efeito, a crença dos fiéis foi usada como uma das provas procuradas na preparação da definição da Imaculada Conceição. A citação seguinte é de dois historiadores liberais modernos, que adotam o laicismo de Newman, mas ainda assim é informativa:

> Uma das ocasiões no século XIX em que se invocou o *sensus fidelium* foi a definição da Imaculada Conceição de Maria por Pio IX, em 1854. Em sua instrução aos bispos da Igreja antes de emitir a definição, Pio pediu-lhes que lhe informassem a crença e as práticas dos fiéis a

> respeito da imunidade de Maria ao pecado. O ponto mais baixo [sic] do *sensus fidelium* no século XIX talvez tenha sido a interpretação dada à expressão pelo teólogo romano cardeal J. B. Franzelin, que a interpretou em termos do que chamou de "infalibilidade passiva". Enquanto o papa e os bispos exerciam a infalibilidade de modo ativo, ensinando formalmente a verdade aos fiéis, estes exerciam a infalibilidade da Igreja ouvindo seus dirigentes e obedecendo-lhes. Essa percepção levou à formulação da Igreja como *ecclesia docens* ("Igreja docente"), isto é, o papa e os bispos, e *ecclesia discens* ("Igreja discente"), isto é, os fiéis ou o restante da Igreja. A restrição feita por Franzelin à compreensão da *infallibilitas in credendo* ["infalibilidade no crer"] dos fiéis acabou se tornando a opinião comum dos teólogos e se manifestaria na oposição da minoria a uma compreensão mais positiva [sic] do *sensus fidelium* no Vaticano II.[4]

Agora, para compreender o papel correto dos leigos como Igreja que crê, e não como Igreja que ensina, busquemos orientação no teólogo que melhor esclareceu esse papel na Igreja em relação à infalibilidade eclesial. Foi o já mencionado cardeal Johann Baptist Franzelin, *peritus*, ou consultor, no Concílio Vaticano I, criado cardeal pelo papa Pio IX. Era especialista em hebraico e professor de caldeu e siríaco. Suas aulas e seus escritos teológicos eram muito estimados em seu tempo.

Primeiramente, para distinguir corretamente os papéis da Igreja docente e da Igreja discente, ele cita Santo Agostinho, afirmando que os fiéis precisam ser ensinados pela hierarquia, ao explicar a passagem: "E não tendes necessidade de que alguém vos ensine..." (1Jo 2,27), do seguinte modo: "Então, para que serve, meus irmãos, que nós vos ensinemos?... Ao próprio João digo... Para que escreveste uma Epístola como esta? Que ensinamento lhes deste? Que instrução? Que edificação?... Os ensinamentos do mestre exterior são uma espécie de auxílio e advertência. Aquele que ensina os corações tem sua cátedra no céu."[5]

Franzelin refuta então a objeção de que, como em certos momentos a hierarquia defendeu mal a fé, enquanto nessa mesma época os fiéis a conservaram melhor, a hierarquia seria supérflua para sua preservação:

> A célebre afirmação de Hilário: "Há mais santidade nos ouvidos do povo do que nos corações dos sacerdotes",[6] tem apenas o sentido

mais santo e desejável, isto é, que a comunhão e a concordância do povo com os sacerdotes que permanecem na unidade e no consenso da Igreja devem ser preferidas ao ensinamento dos sacerdotes que se afastaram da unidade e da fé comum; seria, porém, muito absurdo se a expressão "corações dos sacerdotes" fosse tomada sem limitação, ou se o povo fosse constituído juiz dos sacerdotes. Pois, numa ordem completamente inversa, os corações dos sacerdotes, isto é, o conhecimento comum da fé e a compreensão católica dos pastores que permanecem na unidade da Igreja, são a causa ministerial extrínseca e o instrumento pelo qual o Espírito da verdade forma os santos ouvidos do povo, isto é, seu senso e entendimento católicos, daqueles a quem cabe ouvir, aprender e prestar "obediência à fé".[7] Pode realmente acontecer que muitos bispos, até mesmo de regiões inteiras, se afastem da fé e, ainda assim, a maior parte do rebanho dos fiéis, perseverando na profissão ortodoxa, mantenha a comunhão e a concordância com o centro da unidade, isto é, com a Sé de Pedro; não pode, porém, acontecer que todo o episcopado se afaste e que, pela assistência do Espírito Santo, não permaneça como órgão de conservação das tradições, por meio do qual, como pelo magistério externo ordinário, o Espírito igualmente conserva e preserva a comunhão e a fé do povo católico.

Para que isso seja verdadeiro, não é necessariamente exigido em todos os momentos que todo o episcopado defenda e guarde com ardor e zelo a profissão ortodoxa contra os adversários; basta sua constância na doutrina transmitida de uma vez por todas, pela qual essa mesma constância permanece a norma viva e imediata de direção e o vínculo imediato de união para o povo católico. Isso pode ser demonstrado por um acontecimento da história eclesiástica, a saber, pela história do fortalecimento do arianismo no século IV; mas não pelo que o autor anônimo da dissertação [isto é, o cardeal Newman], "Sobre a consulta aos fiéis em matéria de doutrina", julgou poder deduzir dessa história: "A *Ecclesia docens* não é, em todas as épocas, o instrumento ativo da infalibilidade da Igreja."[8] Ao contrário, o exílio de tantos bispos católicos; sua constância contra os arianos; a fuga do povo fiel dos bispos intrusos e sua comunhão com os bispos exilados; o relato de Sozomeno sobre a maior perseverança do povo nas cidades cujos bispos eram mais firmes e constantes na fé;[9] a ameaça do povo de Antioquia de revelar aos bispos ocidentais os enganos do bispo ariano Leôncio,[10] e outros fatos, todos eles narrados pelo próprio autor

> anônimo da dissertação, demonstram também que naquela época "a *Ecclesia docens* era o instrumento ativo da infalibilidade da Igreja". [11]

Newman sustentava, porém, que a hierarquia não era o principal meio pelo qual Deus distinguia a verdadeira doutrina da falsa. Bastava, antes, um processo evolutivo de seleção natural. "Na primeira época, foi simplesmente o espírito vivo das miríades de fiéis, nenhum deles conhecido pela fama, que receberam dos discípulos do Senhor a fé apostólica, entregue uma vez por todas, e tão bem a conservaram, tão amplamente a difundiram e tão fielmente a transmitiram, geração após geração; que a mantiveram com tal nitidez de contornos e explicitude de detalhes que até os incultos podiam distinguir instintivamente a verdade do erro, rejeitar espontaneamente até a sombra da heresia e resistir ao fascínio dos intelectos mais brilhantes quando estes pretendiam desviá-los do caminho estreito."[12]

O conceito de Newman de fundir os papéis dos leigos e da hierarquia na Igreja, como se ambos fossem indistintamente responsáveis pela preservação da fé, parece ter sido mais tarde adotado nos documentos do Concílio Vaticano II do seguinte modo: "O povo santo de Deus participa também da função profética de Cristo: difunde um testemunho vivo dele, sobretudo por uma vida de fé e caridade, e oferece a Deus um sacrifício de louvor, fruto dos lábios que glorificam o seu nome (cf. Hb 13,15). A totalidade dos fiéis que receberam a unção do Santo (cf. 1Jo 2,20 e 27) não pode enganar-se na fé. Essa sua propriedade peculiar manifesta-se pelo senso sobrenatural da fé de todo o povo quando, 'desde os bispos até o último dos fiéis leigos', apresenta um consenso universal em matéria de fé e costumes. Por esse senso da fé, suscitado e sustentado pelo Espírito da verdade, o povo de Deus, sob a direção do sagrado magistério, ao qual obedece fielmente, já não recebe uma palavra humana, mas verdadeiramente a palavra de Deus (cf. 1Ts 2,13), a fé entregue de uma vez por todas aos santos (cf. Jd 3). O povo adere indefectivelmente a essa fé, penetra-a mais profundamente com reto juízo e aplica-a mais plenamente à vida cotidiana."[13]

Paul Chavasse, autor de "Newman e os leigos", atribui a Newman a inspiração dessa passagem.

> Esse parágrafo fora originalmente destinado a integrar o capítulo IV, sobre os leigos, mas foi transferido para o capítulo sobre o povo de Deus a fim de assinalar a unidade existente entre os leigos e a hierarquia, que juntos formam o povo de Deus, o qual não pode errar em matéria de fé quando manifesta aquele *universalis consensus* em matéria de fé e costumes. As objeções e emendas ao texto que pretendiam destacar mais claramente o papel da hierarquia não foram admitidas, porque os padres conciliares quiseram mostrar que o *sensus fidei* não devia ser considerado uma prerrogativa particular da hierarquia, mas uma capacidade de toda a Igreja. Há uma unidade no testemunho da fé que pertence à totalidade do Corpo de Cristo. Essa preocupação dos padres conciliares é um eco eloquentíssimo da *pastorum et fidelium conspiratio* em que Newman acreditava e que defendia com tanta força.[14]

Como Newman chegou a considerar a Igreja docente praticamente indistinta da Igreja discente? Porque possuía uma noção fundamentalmente idealista da Igreja. Como observou Orestes Brownson:

> O sr. Newman procede evidentemente da suposição de que o cristianismo pode ser abstraído da Igreja e considerado à parte da instituição que o concretiza, como se a Igreja fosse acidental, e não essencial, em nossa santa religião. "O cristianismo", diz ele, "embora anunciado na profecia como um reino, entrou no mundo como uma ideia, e não como uma instituição, e teve de revestir-se com roupas, munir-se de uma armadura de sua própria fabricação e formar os instrumentos e métodos de sua própria prosperidade e luta."[15] Se ele não o considera assim, tudo o que diz sobre o desenvolvimento das ideias em geral não tem nem pode ter relação com seu tema [a Igreja].[16]

Assim, para Newman, a estrutura hierárquica da Igreja era apenas um acréscimo evolutivo, não algo originalmente concedido por Cristo. Pois, como citado acima, escreveu: "Veremos que não conseguimos fixar um ponto histórico no qual cessou o crescimento da doutrina. Não no dia de Pentecostes, pois São Pedro ainda tinha de aprender em Jope a respeito do batismo de Cornélio; não em Jope e Cesareia, pois São Paulo ainda tinha de escrever suas Epístolas; não na morte do último apóstolo, pois Santo Inácio ainda tinha de estabelecer a doutrina do episcopado; nem então, nem por muitos anos depois, pois o cânon do Novo Testamento ainda não estava de-

terminado..."[17] Ao passo que Pio X condenou a seguinte proposição: "Estava longe da mente de Cristo fundar uma Igreja como sociedade que haveria de perdurar na terra por uma longa série de séculos."[18]

[1] "The Doctrinal Authority of Papal Encyclicals", parte 2, mons. Joseph Clifford Fenton, *American Ecclesiastical Review*, vol. 121 (setembro de 1949), p. 219.

[2] *Letters and Diaries*, vol. 25, pp. 18-19, grifo acrescentado.

[3] Benjamin King, *The Oxford Handbook of John Henry Newman* (Oxford, Oxford University Press, 2018), p. 266.

[4] John J. Burkhard, *The Routledge Companion to Christian Church* (Londres, Routledge, 2008), p. 562.

[5] Santo Agostinho, *Homilias sobre a Primeira Epístola de João*, tratado 3, n. 13, citado na nota 1 de Johannes Baptist Franzelin, *Tractatus de divina traditione et scriptura* (Roma, Marietti, 1870), p. 98.

[6] *Liber contra Arianos vel Auxentium*, n. 6 (PL 10, 613B).

[7] Rm 1,5.

[8] Na revista literária *The Rambler*, julho de 1859, pp. 218 e segs.

[9] "O arianismo encontrou oposição semelhante, no mesmo período, em Osroena; mas, nas Capadócias, a Providência concedeu um par tão divino e instruído de homens: Basílio, bispo de Cesareia naquela região, e Gregório, bispo de Nazianzo. A Síria e as províncias vizinhas, especialmente a cidade de Antioquia, estavam mergulhadas em confusão e desordem, pois os arianos eram muito numerosos nessas regiões e possuíam as igrejas. Os membros da Igreja Católica, contudo, não eram poucos. Eram chamados eustatianos e paulinistas e estavam sob a direção de Paulino e Melécio, como já se disse. Foi por sua ação que a Igreja de Antioquia foi preservada das investidas dos arianos e pôde resistir ao zelo do imperador e daqueles que exerciam o poder junto dele. De fato, parece que, em todas as igrejas governadas por homens valentes, o povo não se afastou de suas antigas opiniões" (*História Eclesiástica*, livro 6, cap. 21).

[10] "Além disso, ameaçaram retirar-se de sua comunhão, viajar para o Império do Ocidente e divulgar ao mundo suas tramas. Leôncio ficou então alarmado... Aquele excelente par, Flaviano e Diodoro, embora ainda não admitidos ao sacerdócio e ainda contados entre os leigos, trabalhava noite e dia para estimular o zelo dos homens pela verdade" (*História Eclesiástica*, livro 2, cap. 19).

[11] Johannes Baptist Franzelin, *Tractatus de divina traditione et scriptura* (Roma, Marietti, 1870), pp. 103-104.

[12] *Historical Sketches* (Westminster, Maryland, Christian Classics, 1970), vol. 1, pp. 209-210.

[13] *Lumen Gentium*, n. 37.

[14] Paul Chavasse, "Newman and the Laity", em *Newman Today: Papers Presented at a Conference on John Henry Cardinal Newman*, org. Stanley L. Jaki (São Francisco, Ignatius Press, 1989).

[15] *Development of Doctrine*, p. 77.

[16] Orestes Brownson, "Newman's Development of Christian Doctrine", *Brownson's Quarterly Review*, vol. 3, n. 3 (julho de 1846), pp. 354-355.

[17] John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Londres, James Toovey, 1845), p. 107.

[18] *Lamentabili Sane*, n. 52.

11. Condenações condenadas

Newman não apenas minimizou o papel da Igreja docente na preservação da fé; também minimizou a força autoritativa de suas condenações. Por exemplo, o papa Pio IX anexou à encíclica *Quanta cura* uma lista de proposições liberais condenadas. Newman, porém, enfraqueceu sua autoridade ao suscitar a dúvida de que o papa tivesse pretendido pessoalmente exercer sua autoridade tanto na encíclica quanto na lista de proposições. Pois, em *Carta dirigida ao Duque de Norfolk*, escreveu: "O *Syllabus* não é um ato oficial, porque não está assinado [pelo papa]"[1] e "o *Syllabus*, portanto, não tem força dogmática... não é uma transcrição exata das palavras do papa em sua apresentação dos erros condenados".[2]

Depois de minimizar a autoridade do *Syllabus* em geral, passa a minimizar cada uma das proposições condenadas:

> Por exemplo, tomemos sua própria 16ª [a 77ª das "Proposições errôneas"], segundo a qual "já não é conveniente que a religião católica seja estabelecida com exclusão de todas as outras". Quando nos voltamos para a Alocução, que é o fundamento de sua inclusão no *Syllabus*, o que encontramos? Primeiro, que o papa falava não dos Estados em geral, mas de um Estado particular, a Espanha, especificamente a Espanha; segundo, que ele não assinalava a proposição errônea de modo direto ou categórico, mas protestava contra a violação, de muitas maneiras, da Concordata por parte do governo espanhol... O papa apenas não considera conveniente que, de agora em diante, todo Estado tolere em seu território todas as formas de religião e imediatamente deixe de reconhecer oficialmente a Igreja.[3]

O texto do *Syllabus* aprovado pelo papa, contudo, não impõe nenhuma limitação ao domínio da realeza de Cristo. Todas as nações, ao menos em princípio, deveriam ter a religião católica como religião do Estado.

Segundo Newman, não apenas a autoridade docente da Igreja, mas os próprios ensinamentos da Igreja também evoluíram. Por exemplo, pensava que o purgatório e o batismo infantil haviam evoluído de outros ensinamentos seminais da revelação original dada aos Apóstolos. "Assim vemos como,

com o passar do tempo, a doutrina do purgatório se abriu à compreensão da Igreja como uma parte ou forma da penitência devida pelos pecados cometidos depois do batismo; e assim a crença nessa doutrina e a prática do batismo infantil teriam alcançado juntas uma aceitação geral."[4] Mas não é precisamente isso o que Pio X condenou em seu *Syllabus*: "A prática de administrar o batismo às crianças foi uma evolução disciplinar, que se tornou uma das causas pelas quais o sacramento foi dividido em dois, isto é, batismo e penitência"?[5]

Sobre essas passagens de Newman, Orestes Brownson comenta corretamente: "Essas passagens não aparecem com toda a sua força quando separadas, como estão, do contexto; mas pensamos que não há como se enganar quanto à doutrina que inculcam. Demonstram claramente que o sr. Newman não quer dizer apenas que houve um crescimento na ciência teológica, uma variação ou ampliação da disciplina externa, mas que houve, nos ensinamentos da própria Igreja, verdadeiras variações doutrinais, um aumento e uma expansão do credo cristão..."[6] Observe-se aqui que Pio X condenou a seguinte proposição: "Os dogmas que a Igreja apresenta como revelados não são verdades caídas do céu. São uma interpretação de fatos religiosos que a mente humana adquiriu mediante laborioso esforço."[7]

[1] *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching* (Londres, Longmans, Green and Co., 1900), vol. 2, p. 278.

[2] Ibid., p. 281.

[3] Ibid., p. 285.

[4] John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Londres, James Toovey, 1845), p. 417.

[5] *Lamentabili Sane*, n. 43.

[6] Orestes Brownson, "Newman's Development of Christian Doctrine", *Brownson's Quarterly Review*, vol. 3, n. 3 (julho de 1846), p. 350.

[7] *Lamentabili Sane*, n. 22.

12. Desenvolvimento doutrinal evolutivo

Como a questão de saber se a teoria do desenvolvimento de Newman propõe que a Igreja acrescentou por conta própria doutrinas especificamente novas ao depósito da fé depois de Cristo é decisiva para este estudo, citamos aqui longamente a análise minuciosa de Brownson sobre o assunto. Newman escrevera em seu *Ensaio sobre o desenvolvimento da doutrina cristã*: "... não no Credo, que não é uma coleção de definições, mas um resumo de certas coisas que se devem crer, um resumo incompleto e, como a Oração do Senhor ou o Decálogo, uma simples amostra das verdades divinas, especialmente das mais elementares. Não se pode mencionar uma única doutrina que apareça, desde o início, completa em todos os seus pormenores e nada adquira das investigações da fé e dos ataques da heresia. A Igreja saiu do mundo às pressas, como os israelitas do Egito, 'com a massa antes de levedar, e as amassadeiras atadas em suas roupas sobre os ombros', etc."[1] Brownson fez então o seguinte comentário:

> Ora, a respeito de tudo isso, perguntamos simplesmente: a própria Igreja adota essa visão? Ensina ela que, no início, não recebeu uma revelação formal; que a revelação foi dada como "massa não levedada", para ser levedada, amassada, dividida em pães de tamanho conveniente, assada e preparada para uso por ela, depois que sua missão começou e ela iniciou o trabalho de evangelizar as nações? Admite ela que seu credo original era incompleto, que aumentou e se expandiu, que houve variação e progresso em sua compreensão da revelação originalmente recebida e que agora a compreende melhor e pode definir com mais facilidade o que ela é do que podia no início? Certamente não. A Igreja afirma que não houve progresso, aumento nem variação da fé; que aquilo que crê e ensina agora é precisamente aquilo que sempre e em toda parte creu e ensinou desde o princípio.
>
> Ela nega ter acrescentado algum novo artigo ao credo primitivo; e afirma, como o próprio sr. Newman demonstra em seu relato do Concílio de Calcedônia, que a nova definição não é um novo desenvolvimento, uma compreensão melhor da fé, mas simplesmente uma nova definição, contra as "expressões novas" inventadas pelos inimigos da religião, daquilo que, no ponto definido, sempre e em toda parte fora

sua fé precisa. Nisso ela está certa ou errada. Se está certa, é preciso abandonar sua teoria dos desenvolvimentos; se está errada, ela é uma falsa testemunha de Deus, e sua teoria dos desenvolvimentos não pode torná-la digna de confiança. Se você acredita nela, não pode afirmar desenvolvimentos no sentido que dá ao termo; se não acredita nela, não é católico. Isso basta para mostrar que o sr. Newman não pode apresentar sua teoria como católico, seja o que for que pudesse fazer como protestante.

O sr. Newman parte da suposição de que a revelação confiada aos cuidados da Igreja não foi uma revelação distinta e formal, mas uma revelação vaga, imprecisa e obscura, que a Igreja a princípio compreendeu apenas imperfeitamente. Isso é evidente pelos trechos que citamos e também pelo que diz ao assinalar um erro numa passagem que cita de uma de suas publicações anteriores [isto é, edições]: "O autor considera o crescimento da doutrina [do purgatório] um exemplo da ação do juízo particular; ao passo que eu agora o chamaria de exemplo da mente da Igreja elaborando a verdade dogmática a partir de sentimentos implícitos, sob secreta direção sobrenatural."[2] Essa é uma passagem cheia de significado e pode ser considerada uma chave para a doutrina do desenvolvimento do sr. Newman e também para sua visão da autoridade docente da Igreja. O desenvolvimento, como é evidente pelo contexto, não é a definição formal da fé contra um novo erro, mas uma elaboração lenta, penosa e laboriosa, pela própria Igreja, da verdade dogmática a partir de sentimentos implícitos, embora não saibamos dizer que espécie de sentimento seja um sentimento implícito. "Assim, São Justino ou Santo Irineu poderiam não possuir nenhuma ideia organizada do purgatório ou do pecado original e, ainda assim, ter um sentimento intenso, que não haviam definido nem localizado, tanto da falha de nossa natureza primeira quanto das responsabilidades de nossa natureza regenerada."[3] É evidente, por todo o curso do raciocínio do sr. Newman, que ele predicaria da Igreja, no tempo deles, aquilo que aqui predica de São Justino e Santo Irineu. A Igreja possuía um sentimento vago, porém intenso, da verdade, mas ainda não o havia organizado em proposições formais ou artigos definidos. Possuía um instinto cego que, sob secreta direção sobrenatural, lhe permitia evitar o erro e seguir o curso regular do desenvolvimento.[4]

Ora, é errôneo dizer que a Igreja originalmente possuía apenas um "instinto cego" acerca da "falha de nossa natureza primeira". Pois a *Enciclopédia Católica* demonstra claramente o contrário:

> Não é verdade que a doutrina do pecado original não apareça nas obras dos Padres anteriores a Santo Agostinho. Ao contrário, seu testemunho encontra-se em obras específicas sobre o assunto. Tampouco se pode dizer, como sustenta Harnack, que o próprio Santo Agostinho reconheça a ausência dessa doutrina nos escritos dos Padres. Santo Agostinho invoca o testemunho de onze Padres, tanto gregos quanto latinos (*Contra Jul.*, II, x, 33). Também é infundada a afirmação de que, antes de Santo Agostinho, essa doutrina era desconhecida dos judeus e dos cristãos; como já mostramos, foi ensinada por São Paulo. Encontra-se no quarto Livro de Esdras, obra escrita por um judeu no primeiro século depois de Cristo e amplamente lida pelos cristãos. Esse livro apresenta Adão como autor da queda do gênero humano (VII, 48), como aquele que transmitiu a toda a sua posteridade a enfermidade permanente, a malignidade, a má semente do pecado (III, 21, 22; IV, 30). Os próprios protestantes admitem a doutrina do pecado original nesse livro e em outros do mesmo período (ver Sanday, *The International Critical Commentary: Romans*, 134, 137; Hastings, *A Dictionary of the Bible*, I, 841). É, portanto, impossível fazer de Santo Agostinho, que é de data muito posterior, o inventor do pecado original.
>
> Que essa doutrina existia na tradição cristã antes do tempo de Santo Agostinho é demonstrado pela prática da Igreja no batismo das crianças... Os católicos também argumentavam a partir das cerimônias do batismo, que pressupõem a criança sob o poder do mal, isto é, os exorcismos e a renúncia a Satanás feita pelo padrinho em nome da criança [Agostinho, loc. cit., XXXIV, 63; Denz., n. 140 (96)].[5]

Não estaria, então, a teoria do desenvolvimento da doutrina de Newman incluída na proposição condenada por Pio X: "Os dogmas, os sacramentos e a hierarquia, tanto em sua noção quanto em sua realidade, são apenas interpretações e evoluções da inteligência cristã, que aumentaram e aperfeiçoaram, mediante uma série externa de acréscimos, o pequeno germe latente no Evangelho"?[6]

Brownson continua: "Pela 'mente' da Igreja que elabora essa verdade dogmática, o sr. Newman não entende, a rigor, a autoridade constituída da

Igreja, mas o sentido interno, muito próximo daquilo que Moehler chama de 'tradição interna', do corpo coletivo dos fiéis. Quando fala dos destinatários da revelação, parece ter sempre em mente a *ecclesia credens* e esquecer a *ecclesia docens*."[7] Mas Pio X também condenou a proposição: "A 'Igreja discente' e a 'Igreja docente' colaboram de tal modo na definição das verdades que só resta à 'Igreja docente' sancionar as opiniões da 'Igreja discente'."[8]

Brownson adverte corretamente que essa visão da Igreja docente faria da hierarquia alguém que apenas chancela o ensinamento evolutivo moldado pelos fiéis ao longo do tempo:

> Ele não parece jamais ter ouvido que Deus Todo-Poderoso deu sua revelação a pastores e mestres qualificados desde o início para ensiná-la em sua pureza e integridade, clara e distintamente, mas que a lançou sobre a grande multidão de crentes para que a recebessem e dela tirassem o melhor proveito. "Por fim chegou o tempo em que esses destinatários deixaram de ser inspirados; e sobre esses destinatários as verdades reveladas incidiriam, a princípio, de maneira vaga e geral, e depois seriam completadas por desenvolvimentos."[9] Essa concepção, se levada às últimas consequências, suprimiria inteiramente a autoridade docente própria da Igreja, competente em qualquer momento para declarar infalivelmente qual é a verdade precisa revelada; ou, ao menos, elevaria a *ecclesia credens* acima da *ecclesia docens* e reduziria a função da Igreja docente à de definir, de tempos em tempos, a verdade dogmática que a Igreja crente elaborou gradual e lentamente a partir de seus sentimentos implícitos. A assistência sobrenatural secreta estaria então ligada à Igreja crente e supervisionaria a elaboração, e não à Igreja docente; e, se ligada de algum modo à Igreja docente, seria apenas na medida em que lhe permitisse recolher fielmente e definir com verdade aquilo que a Igreja crente elabora; exatamente a doutrina que nós mesmos apresentamos no primeiro número desta *Review*[10] e na qual insistimos, não como razão para entrar na Igreja Católica Romana, mas como razão para não entrar nela e permanecer onde estávamos.[11]

Owen Chadwick, autoridade não católica nos escritos de Newman, elogia Newman por ter salvado a Igreja Católica de cair numa rigidez doutrinal nos tempos modernos, do seguinte modo:

> Os novos estudos históricos e a nova crítica poderiam ter levado uma sociedade conservadora ao obscurantismo absoluto, a uma rejeição total da validade da evidência histórica e à destruição da dúvida crítica pela recusa em permitir que a investigação histórica tivesse relevância para a fé religiosa. Muitas evidências do ultramontanismo de meados do século XIX e de épocas posteriores demonstram que esse perigo não era imaginário. Para seu grande mérito, a comunidade conservadora recusou-se a seguir várias propostas sedutoras desse tipo. Para essa recusa, Newman contribuiu mais do que qualquer outro católico... Nos séculos iniciais, menos definidos, do pensamento cristão, as ideias de progresso e desenvolvimento na religião não eram puramente intelectuais. A alma se estende para Deus na fé e pouco a pouco encontra as consequências intelectuais daquilo que sentira; o mesmo ocorre com a Igreja. O progresso pelo qual isso acontecia não era puramente intelectual, mas também religioso. Os escolásticos medievais tardios, e ainda mais os espanhóis da Contrarreforma, queriam conferir clareza a uma definição tão vaga. A única maneira de torná-la mais clara era fazer dela um processo do intelecto, e não uma busca no sentimento ou numa espécie de conhecimento "sem palavras". Por isso, ao definir a ideia de desenvolvimento, tornaram-na árida. A contribuição de Newman não consistiu apenas em desenvolver a ideia de desenvolvimento de modo que a história pudesse falar. Ele devolveu ao processo de desenvolvimento o sentimento, a consciência e a experiência religiosa. A palavra *desenvolvimento* era uma das menos empolgantes de todas as palavras. Darwin tomou a palavra *evolução* e a fez falar ao gênero humano. Newman tomou a palavra *desenvolvimento* e a fez falar à cristandade.[12]

O cardeal Avery Dulles, outro especialista moderno nos escritos de Newman, também detecta nos escritos dele essa mesma teoria evolutiva gradual do desenvolvimento doutrinal: "Estava convencido de que o cristianismo viera ao mundo como uma ideia global vaga e só gradualmente encontrara uma expressão adequada em proposições dogmáticas."[13] Isso é quase o mesmo que as próprias palavras de Newman: "A teologia da Igreja é... a elaboração diligente e paciente de uma doutrina a partir de muitos materiais. A conduta de papas, concílios e Padres revela a incorporação lenta, penosa e ansiosa de novos elementos a um corpo de crenças já existente."[14]

Mas a melhor autoridade para analisar a teoria de Newman sobre o desenvolvimento da doutrina é, mais uma vez, Orestes Brownson, que publicou duas resenhas em sua *Brownson's Quarterly Review*. A primeira saiu em julho de 1846, um ano depois da publicação inicial da obra de Newman, *Sobre o desenvolvimento da doutrina cristã*. Nela, Brownson é crítico, mas compassivo, pois sabe que essa obra foi escrita antes da conversão de Newman, embora este a tenha revisado e publicado depois de sua conversão. Sua segunda resenha, porém, publicada em janeiro de 1847, é muito menos tolerante. Este último artigo é uma resenha do livro de Spencer Northcote, *A quádrupla dificuldade do anglicanismo*. Northcote preparara-se para o sacerdócio sob a direção de Newman em Edgbaston e, nesse artigo, promove a teoria do desenvolvimento de Newman, que Brownson supunha ter sido abandonada por Newman ao se tornar católico. Ao perceber, contudo, que Newman propagava sua teoria dentro da Igreja e formava um grupo de discípulos imbuídos dela, Brownson se vê obrigado a condená-la com firmeza e "a pôr os fiéis de sobreaviso contra uma obra que, sob a aparência de defesa de nossa religião, constitui um dos ataques mais insidiosos à religião que nos lembramos de ter lido, embora seu autor não o tenha pretendido".[15]

Brownson admite que Newman pode ser citado fora de contexto, mas pede aos leitores que confiem em seu juízo, pois conhece bem a teoria de Newman por tê-la sustentado antes de sua própria conversão e por tê-la aprendido com os próprios tractarianos anglicanos. Leiamos, portanto, sua análise da teoria do desenvolvimento de Newman:

> Tampouco estamos mais satisfeitos com o que o sr. Newman diz acerca do processo de desenvolvimento. O cristianismo entrou no mundo como uma ideia, um juízo habitual; e podemos dizer dele em particular tudo o que ele diz sobre o desenvolvimento das ideias em geral. Dizem-nos que as ideias "normalmente não chegam à mente senão por meio de uma variedade de aspectos; como as substâncias corpóreas, que não são vistas senão sob o revestimento de suas propriedades e influências, e podem ser contornadas e observadas de lados opostos, em perspectivas diferentes e sob luzes contrárias". Que uma ideia tome posse da mente popular ou da mente de um grupo particular de pessoas, e não será difícil compreender os efeitos que se seguirão.

> Haverá uma agitação geral do pensamento e uma ação da mente tanto sobre si mesma quanto sobre outras mentes. Novas luzes incidirão sobre a ideia original, os aspectos se multiplicarão e os juízos se acumularão. Haverá um tempo de confusão, quando concepções e equívocos estarão em conflito; e será incerto se alguma coisa resultará da ideia, ou qual visão dela ganhará vantagem sobre as outras. Depois de algum tempo, emerge alguma forma definida de doutrina; e, à medida que o tempo passa, uma visão será modificada ou ampliada por outra e depois combinada com uma terceira, até que a ideia na qual todas se concentram se torne, para cada mente separadamente, aquilo que no início era apenas para todas em conjunto. Ela também será examinada em sua relação com outras doutrinas ou fatos, com outras leis naturais ou regras estabelecidas, com as circunstâncias variáveis dos tempos e lugares, com outras religiões, organizações políticas e filosofias, conforme o caso. Como se posiciona diante de outros sistemas, como os afeta, até que ponto se funde com eles, até que ponto tolera quando interfere neles, tudo isso será gradualmente elaborado. Será questionada e criticada por inimigos e explicada por pessoas bem-intencionadas. A multidão de opiniões formadas a seu respeito, nesses e em muitos outros aspectos, será reunida, comparada, classificada, peneirada, selecionada ou rejeitada e gradualmente ligada a ela ou separada dela nas mentes dos indivíduos e da comunidade... Assim, com o tempo, terá crescido até se tornar um código ético, um sistema de governo, uma teologia ou um ritual, de acordo com suas capacidades; e esse sistema ou corpo de pensamento, teórico e prático, assim laboriosamente adquirido, será, afinal, apenas a representação adequada da ideia original, nada mais sendo do que aquilo que a própria ideia significava desde o início: sua imagem exata, vista numa combinação dos mais diversos aspectos, com as sugestões e correções de muitas mentes e as ilustrações de muitas experiências. Esse processo de pensamento é chamado de desenvolvimento de uma ideia. [16]

Que isso pretende ser uma descrição do processo de desenvolvimento que ocorre na doutrina cristã é evidente pelo título do livro, *Ensaio sobre o desenvolvimento da doutrina cristã*, e pelo que ele afirma expressamente:

> Se o cristianismo é um fato e pode ser objeto de exercícios da razão e imprimir em nossa mente uma ideia de si mesmo, essa ideia, com o

> passar do tempo, se desenvolverá numa série de ideias... É próprio da mente humana não poder receber de modo simples e integral um objeto que lhe é apresentado. Ela concebe por meio de definição ou descrição; objetos inteiros não criam no intelecto ideias inteiras, mas, para usar uma expressão matemática, são projetados em séries, num conjunto de afirmações que se fortalecem, interpretam e corrigem mutuamente e que, com maior ou menor exatidão, se aproximam, à medida que se acumulam, de uma imagem perfeita. Não há outro modo de aprender ou ensinar. Não podemos ensinar senão por aspectos ou pontos de vista que não são idênticos à própria coisa que ensinamos... E quanto maior o direito de uma ideia ser considerada viva, mais variados serão seus aspectos; e quanto mais social e política for sua natureza, mais complicados e sutis serão seus desenvolvimentos, e mais longo e cheio de acontecimentos será seu curso. Assim é o cristianismo; e tudo o que se disse... sobre o desenvolvimento das ideias em geral torna-se, naturalmente, um argumento antecedente para seu desenvolvimento progressivo...
>
> O caso tampouco se altera se supusermos que a inspiração fez pelos primeiros destinatários da revelação aquilo que o *fiat* divino fez pelas ervas e plantas no princípio, que foram criadas em estado de maturidade.[17] Ainda assim, chegou por fim o tempo em que seus destinatários deixaram de ser inspirados; e sobre esses destinatários as verdades reveladas incidiriam, como nos outros casos, de início vaga e genericamente, sendo depois completadas por desenvolvimentos.[18]

É evidente, portanto, que o sr. Newman pretende ensinar que a Igreja, para alcançar uma expressão adequada da ideia cristã ou da doutrina cristã, precisa iniciar e levar adiante exatamente o processo de desenvolvimento que ele atribuiu às ideias em geral; pois sustenta, e já nos dissera isso no início, que ela é obrigada a fazê-lo pela própria natureza da mente humana. A revelação não é nem pode ser assimilada de uma só vez. A Igreja não pode aprendê-la nem ensiná-la senão sob aspectos particulares, nenhum dos quais, segundo ele, pode alcançar a profundidade da ideia, isto é, presumimos, do fato ou não fato que a ideia representa, pois dificilmente se pode supor que um juízo não alcance a profundidade de si mesmo; e somente reunindo e ajustando esses aspectos particulares ela pode chegar a uma expressão adequada da doutrina cristã. Isso é ecletismo puro, não apenas em filosofia, mas até na fé.

Esse desenvolvimento, porém, só se realiza gradualmente e "depois de tempo suficiente". Passam-se alguns séculos e a doutrina do purgatório "se abre à compreensão da Igreja". A princípio, ela não consegue apreender toda a verdade revelada. Possui-a toda armazenada em algum lugar, mas só a compreende parcialmente. À medida que o tempo passa, que indivíduos em diferentes circunstâncias a contemplam sob diferentes aspectos particulares e de polos opostos, que surgem novas controvérsias e aparecem hereges ousados e obstinados, alguns clamando por um aspecto particular e outros por outro, ela consegue ampliar sua visão, aumentar o número de seus dogmas e dizer-nos com mais exatidão qual é a revelação que recebeu. E isso devemos dizer de uma Igreja que defendemos como dotada de autoridade e infalível e que, sustentamos, recebeu a missão formal de ensinar a todas as nações tudo o que Nosso Senhor ordenou aos Apóstolos! Em palavras claras: a Igreja era capaz, na época dos santos Clemente e Policarpo, ou dos santos Justino e Irineu, de ensinar verdadeira e infalivelmente toda a fé católica, e precisamente a fé católica, sobre todo e qualquer ponto que pudesse ser levantado, ou não era? Se era, não pode ter havido desenvolvimento doutrinal; se não era, não seria então competente para cumprir a missão que recebeu? Aquilo que ensinava então aos fiéis era suficiente para a salvação? Aquilo que então era suficiente não é tudo o que realmente é necessário agora? Se assim é, e se agora ensina doutrinas que não ensinava então ou insiste que creiamos agora no que não exigia então, como a livrará da acusação feita pelos protestantes de que acrescentou algo à fé primitiva e ensina como necessário à salvação aquilo que não é necessário, impondo assim sobre os ombros dos homens um fardo que não deveriam ser obrigados a carregar? Além disso, onde devem terminar esses desenvolvimentos? Já chegamos ao fim? A Igreja finalmente trouxe à luz todo o corpo da verdade dogmática, ou devemos, como o puritano Robinson, "esperar que uma nova luz" irrompa diante de sua visão? O sr. Newman parece pensar que novos desenvolvimentos são necessários, pois menciona várias questões fundamentais que, segundo ele, supõe que "permaneçam mais ou menos não desenvolvidas, ou ao menos não definidas, pela Igreja".

O sr. Newman, seguindo Leibniz, apresenta a heresia como a adoção e o desenvolvimento de uma visão parcial da verdade cristã. Permitirá que lhe peçamos que nos diga como, naquele período em que a Igreja compreendia a verdade apenas sob aspectos particulares, a heresia se distinguia da

ortodoxia? Além disso, se houve algum tempo em que a Igreja não ensinava toda a fé, como pode ele sustentar sua catolicidade, já que para sua catolicidade, como aprendemos no catecismo, é essencial não apenas que subsista por todas as épocas e ensine todas as nações, mas que ensine toda a verdade?[19]

No segundo e mais severo artigo de Brownson sobre a teoria de Newman, encontramos o seguinte trecho:

> O autor também nos parece não ser inteiramente exato nas passagens seguintes.
>
> > Toda a doutrina católica, tal como sustentada pela Igreja Romana, foi resultado de uma única e contínua lei de crescimento e, portanto, possui unidade de natureza e de vida: seu desenvolvimento foi semelhante ao da própria Igreja, "a menor de todas as sementes, mas, depois de crescida, a maior das hortaliças"; ou ao crescimento da graça em cada alma individual: "primeiro a erva, depois a espiga e, por fim, o grão cheio na espiga".[20]
> >
> > O Evangelho, é verdade, é uma mensagem divina. Contudo, como a linguagem em que é transmitido é humana, podem naturalmente surgir quase infinitas perguntas sobre o verdadeiro sentido dessa linguagem; por exemplo, a partir do anúncio breve e misterioso "o Verbo se fez carne", abrem-se imediatamente, como bem se disse,[21] três vastas questões: o que se entende por "Verbo", o que por "carne" e o que por "se fez"; e investigações desse tipo, como sabeis, surgiram de tempos em tempos na Igreja, apoiadas em maior ou menor medida por provas bíblicas e tradicionais. Gradualmente ganharam terreno e atraíram atenção, até que a Igreja se sentiu obrigada a pronunciar-se sobre elas; e, daí em diante, de acordo com seu selo de aprovação ou anátema, tais opiniões foram incorporadas ao Credo Católico ou denunciadas como contrárias a ele; e os grupos que, apesar desse anátema, continuaram a apegar-se às opiniões proscritas, foram aos poucos se tornando externos e hostis à Igreja.[22]

Isso nos parece ensinar ou implicar necessariamente:

> 1. que a doutrina cristã cresce por força do esforço humano; 2. que não se pode fazer, por meio da linguagem humana, uma revelação que alcance a mente de seus destinatários no sentido pleno e exato pretendido por seu autor; 3. que as heresias surgem, quanto à sua matéria, da incompletude, *quoad se* ou *quoad nos*, da revelação original e dos esforços honestos e necessários dos indivíduos para completá-la; e 4. que opiniões podem ser e são transformadas pela Igreja em artigos de fé. Parece-nos não haver dúvida de que as passagens citadas expressam ou ao menos implicam essas quatro proposições, e supomos haver tão pouca dúvida quanto ao caráter censurável delas.[23]

Acrescentemos aqui que Santo Tomás de Aquino, ao contrário, ensinou que a fé foi completa e explicitamente revelada por Cristo aos Apóstolos, e que novas formulações da fé são apenas reformulações da fé aplicadas às heresias particulares que surgiram depois. Pois diz: "A verdade da fé está suficientemente explícita no ensinamento de Cristo e dos Apóstolos. Mas, como, segundo 2Pedro 3,16, alguns homens são tão perversos a ponto de deturpar o ensinamento apostólico e outras doutrinas e Escrituras para sua própria perdição, foi necessário, com o passar do tempo, expressar a fé mais explicitamente contra os erros que surgiram."[24]

Brownson continua:

> Finalmente, repetimos, de nosso artigo anterior, que objetamos à Teoria dos Desenvolvimentos pelo simples fato de ser uma teoria. Não vemos necessidade nem espaço para teorias na Igreja Católica, sobretudo para teorias concebidas fora dela por homens cuja visão é turva e que nada têm além da própria razão com que trabalhar.[25] Pela natureza do caso, são teorias destinadas não à conversão de seus autores, mas à conversão da Igreja, formuladas para trazê-la até eles, e não para levá-los até ela. Não podem fazer bem algum e podem causar muito mal. É natural que as formulemos quando estamos fora da Igreja, pois então nada temos nem podemos ter além de teorias, e nada podemos fazer senão teorizar; mas, se formos sábios, não tentaremos trazê-las conosco para dentro da Igreja. Quanto mais de mãos vazias viermos à Igreja, melhor; mais afetuosamente ela nos abraçará e mais livre e generosamente nos concederá suas graças.

A recente conversão do autor, suas evidentes intenções católicas e sua solidez doutrinal em geral levar-nos-iam a passar por cima desses pontos, por mais não católicos que sejam, com uma simples observação chamando a atenção de nossos leitores para sua evidente heterodoxia, se fossem opiniões isoladas do sr. Northcote; mas são as doutrinas de uma escola, escola formada, de fato, inicialmente fora da Igreja, mas agora trazida para dentro de sua comunhão pela conversão de seu distinto fundador, o sr. Newman, e de seus discípulos mais eminentes. O sr. Northcote era um dos discípulos do sr. Newman, e o fato de continuar sendo um deles, mesmo no seio da Igreja, leva-nos a temer que o mesmo possa ocorrer com muitos outros. Nos trechos que citamos, ele apresenta aquilo que entendemos, e que presumimos que ele entenda, ser substancialmente a doutrina do desenvolvimento do sr. Newman. Se essa doutrina é sustentada pelo grande corpo daqueles que recentemente abandonaram o anglicanismo pela Igreja, a questão se torna bastante grave e, se não estivermos vigilantes, poderemos ter, antes que o percebamos, uma nova escola surgindo em nosso meio, tão perigosa quanto a hermesiana ou a de De Lamennais. Esses indivíduos, por seus conhecidos talentos, erudição e zelo, não podem deixar de exercer uma influência ampla e dominante sobre nossa literatura católica; e, se aderirem à doutrina do sr. Newman, ela se difundirá para além do círculo daqueles que agora a sustentam e causará não pouco dano até mesmo a setores de nossa população católica. A época tem forte tendência à teorização e à inovação, da qual nem os próprios católicos escapam por completo. Apresente-se uma teoria que lhes prometa uma oportunidade de combinar o amor pela especulação e pela novidade com a reverência à religião e o zelo pela salvação do próximo, e a tentação será forte demais para ser resistida com êxito em todos os casos. Sob esse aspecto da questão, torna-se importante examinar minuciosamente a Teoria dos Desenvolvimentos do sr. Newman e revelar a todos seu verdadeiro caráter. Se ela realmente autoriza doutrinas como as que o sr. Northcote apresenta, nenhum católico pode, depois de descobrir o fato, sustentá-la por um só instante, seja como verdadeira, seja como inofensiva...

O livro do sr. Newman deveria ter sido poupado da crítica católica, e teria sido, se lhe tivessem permitido passar por aquilo que é e professa ser: as especulações de um homem que, na melhor das hipóteses, está apenas *in transitu* do erro para a verdade. Assim considerado, como foi em sua primeira aparição e ainda é pelo grande corpo de católicos no

país e no exterior, tanto do clero quanto dos leigos, não merece censura e pode ser lido com considerável interesse; pois aquilo que contém de insustentável pode ser justamente atribuído ao antigo protestantismo do autor, e aquilo que contém de sólido pode ser tomado como concessões de uma mente grande e sincera à verdade católica. Assim considerado, lemos o livro como deve ser lido: para encontrar aquilo que contém e que, como católicos, podemos aceitar, e não aquilo que contém e que devemos rejeitar. Mas somos obrigados a considerá-lo sob outra luz. Alguns poucos entre nós sustentam que o livro necessariamente deve ser ortodoxo, enquanto os de fora insistem que é uma obra da qual se devem aprender a fé e a teologia católicas. A própria eminência do autor dá peso às conclusões de ambos. Somos, portanto, obrigados, queiramos ou não, a confrontar o livro com o padrão católico e julgá-lo segundo os princípios católicos.

Aqueles entre nós que divergem de nossa avaliação da teoria do sr. Newman não divergem, até onde sabemos, da doutrina que lhe opomos; mas julgam que não a compreendemos corretamente e que atribuímos ao autor doutrinas que ele repudiaria imediatamente. O que o sr. Newman repudiaria ou não, ou o que pretendia ou não ensinar, não é a questão que levantamos; pois examinamos não a pessoa, mas o livro. Não investigamos que sentido esotérico ele talvez tivesse. Perguntamos simplesmente: "O que seu livro, no sentido óbvio e natural de sua linguagem, realmente ensina a leitores simples e sem sofisticação?" Se interpretamos ou apresentamos de modo equivocado aquilo que, nesse sentido, realmente ensina, que sejamos corrigidos ou condenados; mas, se realmente significa, no sentido óbvio e natural das palavras usadas, aquilo que alegamos, que seja condenado, qualquer que seja a hipótese inventada ou não para desculpar seu autor. Confiamos, porém, que podemos, sem ofensa, pedir àqueles que estejam inclinados a nos acusar de não compreender o livro que, antes de fazê-lo, se deem ao trabalho de lê-lo e se certifiquem de que não são eles próprios que o compreendem mal.

O sr. Newman, como é bem sabido, escreveu e em parte imprimiu seu ensaio antes de se tornar católico e, como informou pessoalmente a um distinto amigo nosso, se o eminente prelado que é nosso informante nos permitir chamá-lo de amigo, ele que mais de uma vez provou sê-lo de fato, escreveu a parte principal quase dez anos antes de sua conversão. Não é estranho, portanto, nem incrível, que não seja

inteiramente ortodoxo. Jamais se escreveu um livro protestante que pudesse ser convertido em livro católico; pois, com todo o respeito ao sr. Newman, que sustenta o contrário, a conversão não consiste simplesmente em acrescentar algo ao que antes possuíamos, mas em despir-nos, bem como em revestir-nos, em "ser despojados", bem como revestidos. É improvável que a obra tenha sido iniciada com o propósito com que foi

concluída; e não é preciso exame muito profundo para perceber que, embora a teoria principal seja exposta com suficiente coerência, o livro não é inteiramente uniforme; e a mão do autor, retocando-o aqui e ali para a impressão e procurando dar-lhe uma tonalidade e uma expressão mais católicas, é bastante visível.[26]

[1] Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Londres, James Toovey, 1845), p. 108.

[2] *Ibid.*, p. 417.

[3] *Ibid.*, p. 83.

[4] Orestes Brownson, "Newman's Development of Christian Doctrine", *Brownson's Quarterly Review*, vol. 3, n. 3 (julho de 1846), pp. 352-353.

[5] Harent, Stéphane, "Original Sin", *The Catholic Encyclopedia* (Nova York, Robert Appleton Company, 1913), vol. 11, p. 313.

[6] *Lamentabili Sane*, n. 54.

[7] Orestes Brownson, "Newman's Development of Christian Doctrine", *Brownson's Quarterly Review*, vol. 3, n. 3 (julho de 1846), p. 354.

[8] *Lamentabili Sane*, n. 6.

[9] *Development of Christian Doctrine*, p. 57.

[10] *The Church Question*, *Brownson's Works*, vol. IV, p. 461.

[11] Orestes Brownson, "Newman's Development of Christian Doctrine", *Brownson's Quarterly Review*, vol. 3, n. 3 (julho de 1846), p. 354.

[12] Owen Chadwick, *From Bossuet to Newman* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987), pp. viii-x e xxxi-xxxii.

[13] Avery Cardeal Dulles, S.J., "Newman on Infallibility", *Theological Studies*, vol. 51 (1990), n. 4, p. 440.

[14] *Development of Christian Doctrine* (Londres, James Toovey, 1845), p. 353.

[15] Orestes Brownson, "Newman's Theory of Christian Doctrine", *Brownson's Quarterly Review*, vol. 1 (janeiro de 1847), p. 83.

[16] Newman, *Development of Christian Doctrine* (Londres, James Toovey, 1845), pp. 36-37.

[17] Aqui vemos o uso que Newman faz da *Analogia* de Butler.

[18] Newman, *Development of Christian Doctrine* (Londres, James Toovey, 1845), pp. 94-95.

[19] Orestes Brownson, "Newman's Development of Christian Doctrine", *Brownson Quarterly Review*, vol. 3, n. 3 (julho de 1846), pp. 360-362.

[20] James Spencer Northcote, *The Fourfold Difficulty of Anglicanism, Or the Church of England Tested by the Nicene Creed in a Series of Letters* (Londres, Thomas Richardson and Son, 1846), p. 36.

[21] Newman, *Development of Christian Doctrine* (Londres, James Toovey, 1845), p. 97.

[22] Northcote, *op. cit.*, pp. 31-32.

[23] Orestes Brownson, "Newman's Theory of Christian Doctrine", *Brownson's Quarterly Review*, vol. 1 (janeiro de 1847), pp. 42-43.

[24] *Suma Teológica*, II-II, q. 1, a. 10, ad 1um.

[25] Brownson refere-se aqui ao parágrafo final de Newman em *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Londres, James Toovey, 1845), no qual escreveu: “Tais eram os pensamentos a respeito da ‘bem-aventurada visão de paz’ de alguém... enquanto seus olhos ainda estavam turvos, seu peito carregado e ele só podia empregar a razão nas coisas da fé.” (p. 453).

[26] Orestes Brownson, “Newman’s Theory of Christian Doctrine”, *Brownson’s Quarterly Review*, vol. 1 (janeiro de 1847), pp. 42-45.

13. Educação mista

Coerente com sua teoria do desenvolvimento da doutrina é seu apoio à educação conjunta de católicos e anglicanos na Universidade anglicana de Oxford. Em sua concepção, a Igreja da Inglaterra era apenas um grupo de cristãos que ainda não havia desenvolvido plenamente sua teologia até a fé católica inteiramente evoluída; por isso, incentivava os católicos a estudar em Oxford. Em 1860, Newman se opôs à construção de uma nova igreja católica em Oxford, alegando que isso poderia ofender os anglicanos dali. Numa carta ao secretário do bispo Ullathorne, o cônego E. E. Estcourt, explicou longamente suas razões:

> Embora eu não veja como tomar medidas para enfraquecer a Igreja da Inglaterra, sendo ela o que é, menos ainda estaria disposto a fazê-lo em Oxford, que até agora tem sido a sede das tradições que constituem tudo quanto há de doutrina e princípio católicos na Igreja anglicana... Enquanto as coisas não mudarem muito ali, ao enfraquecermos Oxford, enfraquecemos nossos amigos, enfraquecemos nosso próprio *paidagogos* de fato para a Igreja. Não foram os católicos que nos tornaram católicos; Oxford nos tornou católicos. No presente, Oxford certamente faz mais bem do que mal... Nos últimos anos houve uma febre de matar pardais, sob a ideia de que eram inimigos dos agricultores. Agora se descobriu que eles fazem mais bem destruindo insetos do que mal apanhando as sementes. Na Austrália, creio, estão até importando-os. Não há aqui algo de semelhante? Vou além da mera tolerância para com Oxford; como já disse, desejo tolerar a Igreja da Inglaterra. A Igreja estabelecida sempre foi um quebra-mar contra o unitarismo, o fanatismo e a incredulidade. Sempre nos amou mais do que os puritanos ou os independentes nos amaram.[1]

Se alguém considerar por um só momento o número de católicos perseguidos e martirizados pela Igreja da Inglaterra, jamais poderá aceitar essa estranha afirmação de que a igreja do assassino Henrique VIII e da rainha Isabel “sempre amou” a nós, católicos.

Embora Newman desejasse matricular o maior número possível de católicos no centro intelectual anglicano da Universidade de Oxford, seu plano foi combatido pela hierarquia, e por isso ele foi proibido de residir em Oxford. Assim, “a Propaganda ordenou ao bispo Ullathorne que ‘tomasse cuidado para que o dr. Newman não fizesse coisa alguma que pudesse favorecer de algum modo a presença de católicos na universidade’”.[2] Do mesmo modo, “Manning, igualmente alarmado, liderou a oposição dentro da Igreja. Reunindo vários bispos a seu lado, fez chegar a Roma, por intermédio de seu agente, mons. Talbot, a alegação de que a presença de Newman em Oxford atrairia muitos estudantes católicos para lá e fomentaria ainda mais ‘certo anglo-catolicismo’, no qual o espírito nacional inglês prevaleceria sobre o romano e católico”.[3]

A Igreja naturalmente teria preferido a fundação de uma nova universidade católica, na qual os católicos pudessem ser educados em segurança, separados do contágio das seitas heréticas. Mas Newman se opôs vigorosamente a esse plano, ao menos na gloriosa Inglaterra. Contudo, quando

> “... houve certa agitação pela fundação de uma universidade católica nacional, o cardeal, juntamente com outros líderes da Igreja, opôs-se ao projeto por considerá-lo imprudente. ‘Embora não queira falar sobre qual seja a melhor solução para outros países, onde as condições são diferentes’, disse Sua Eminência, ‘estou certo de que, para a Igreja na Inglaterra, os estabelecimentos que temos nas [heréticas] Oxford e Cambridge oferecem as melhores condições para o ensino superior católico. São os dois grandes centros históricos da vida intelectual na Inglaterra, e nossa esperança é aproveitá-los cada vez mais. Isolar-nos dessas duas grandes universidades e tentar fundar uma universidade só para nós seria o cúmulo da insensatez, se não algo positivamente suicida. Os diplomados de Oxford e Cambridge têm a atenção do público [herético] inglês e ao menos são ouvidos com respeito.’ ‘Que efeito Oxford exerce sobre a fé dos estudantes católicos?’, perguntamos. ‘Em vez de enfraquecê-los’, respondeu o cardeal,

> ‘podemos agora dizer, com base numa longa experiência, que, com as providências tomadas em favor deles, frequentar Oxford os fortalece. Os formados em Oxford estão fornecendo à Igreja um esplêndido tipo de liderança leiga erudita.’”[4]

Mas a educação conjunta de católicos e não católicos numa escola não católica foi desaprovada pela Igreja. Pois o papa Leão XIII ensinou: “Os católicos não devem escolher escolas mistas, mas ter suas próprias escolas, especialmente para as crianças. Devem escolher para elas professores excelentes e de boa reputação. Pois uma educação na qual a religião é alterada ou inexistente é uma educação muito perigosa.”[5] Ensinou ainda: “Cabe, portanto, aos pais empenhar todos os esforços para afastar semelhante ultraje e lutar corajosamente para possuir e conservar a autoridade exclusiva de dirigir a educação de seus filhos, como convém, de maneira cristã e, acima de tudo, mantê-los longe das escolas em que existe o risco de beberem o veneno da impiedade.”[6] Do mesmo modo, o Código de Direito Canônico de 1917 declara: “As crianças católicas não podem frequentar escolas não católicas, neutras ou mistas, isto é, aquelas que também estão abertas a não católicos; e compete exclusivamente ao Ordinário do lugar decidir, de acordo com as instruções da Santa Sé, em que circunstâncias e com que precauções contra o perigo de perversão a frequência dessas escolas pode ser tolerada.”[7]

As instituições de ensino superior não estão de modo algum isentas dessa proibição do Direito Canônico. “A disposição do cânon 1374 aplica-se apenas às escolas primárias e secundárias, ou também às faculdades e universidades? A própria lei natural proíbe os católicos de frequentar escolas, qualquer que seja seu nível, se forem perigosas para a fé ou a moral. Tanto a experiência comum quanto muitos documentos da Santa Sé provam que esse perigo pode existir não só na escola primária e secundária, mas também na faculdade e na universidade. ‘É quase, se não inteiramente, impossível que existam circunstâncias que tornem isenta de pecado a frequência de universidades não católicas.’[8] Foi a respeito das universidades que a Santa Sé declarou: ‘O caráter ainda não formado e instável dos jovens, o ensino errôneo que

se respira, por assim dizer, com a própria atmosfera dessas instituições, sem ser neutralizado pelo antídoto de uma doutrina sólida, o grande poder exercido sobre os jovens pelo respeito humano e pelo medo do ridículo por parte dos colegas: tudo isso produz um perigo tão presente e próximo de apostasia que, em geral, não se pode conceber razão suficiente para confiar jovens católicos a universidades não católicas.’”[9] É evidente, portanto, que o cardeal Newman contempla a frequência de estudantes católicos à já herética Universidade de Oxford através de lentes tingidas pelo anglicanismo, com pouca consideração pelo ensinamento da Igreja sobre a necessidade da educação católica.

[1] Wilfrid Ward, *Life of Cardinal Newman* (Londres, Longmans, Green, and Co., 1901), vol. 2, p. 57.

[2] John A. O’Brien, *Giants of the Faith* (Nova York, Image Books, 1960), p. 179.

[3] *Ibid.*, p. 178.

[4] John A. O’Brien, *op. cit.*, p. 180.

[5] *Militantis Ecclesiae*, papa Leão XIII, 1897, n. 16.

[6] *Sapientiae Christianae*, papa Leão XIII, 1890, n. 142.

[7] CIC de 1917, n. 1374.

[8] S.C. Prop. Fid., 6 de agosto de 1867; *Fontes*, n. 4868, vol. 7, p. 405.

[9] Encíclica da S.C. Prop. Fid. aos bispos da Inglaterra, 6 de agosto de 1867; *Fontes*, n. 4868, vol. VII, p. 405; T. Lincoln Bouscaren, S.J., e Adam C. Ellis, S.J., *Canon Law: A Text and Commentary* (Milwaukee, Bruce Publishing Co., 1957), pp. 744-745.

14. Anglo-catolicismo em oposição aos ângulos católicos

Além da teoria do desenvolvimento de Newman, o que mais imediatamente está por trás de seu apoio aos católicos que estudavam em Oxford é sua crença de que os anglicanos são muitas vezes membros invisíveis da Igreja Católica. A questão, então, é saber se sua conversão realmente significou para ele deixar um corpo herético para ingressar na verdadeira Igreja fundada por Cristo, ou apenas uma mudança política dentro da mesma Igreja, decorrente de seu fracasso em fundir a Igreja da Inglaterra com a Igreja Católica por meio da *via media* do Movimento de Oxford.

Qual foi a ocasião da conversão de Newman? Ao contrário de Manning, que deixou a Igreja da Inglaterra em meio a grande popularidade, apenas quatro anos antes de sua conversão Newman caíra em descrédito perante as autoridades anglicanas. “O Trato 90 de Newman, ‘Observações sobre certas passagens dos Trinta e Nove Artigos’, publicado em janeiro de 1841, destinava-se a demonstrar que os Artigos não eram a anomalia ou dificuldade que poderiam de outro modo parecer a um ‘cristão católico’. Numa passagem famosa, Newman afirmou que, embora os Artigos fossem produto de uma ‘época não católica’, eram ‘suscetíveis’ de uma interpretação ‘católica’... O clamor foi imediato, inaugurado pelo famoso ‘Protesto dos Quatro Tutores’ em Oxford e, em seguida, pelos diretores das faculdades da Universidade, em grande parte orquestrado por C. P. Golightly, com quem Newman havia rompido. Em certo sentido, Newman seria vítima de sua própria armadilha... Na verdade, a oposição ao Trato 90 partiu em parte de tradicionais membros da Alta Igreja, alarmados com sua aparente semelhança com uma antiga evasividade latitudinária dos Artigos, que caracterizara os opositores da subscrição em 1772 e 1835.”[1] “Havia também o fato de que, embora o Trato visasse realmente a um só grupo, seus jovens discípulos ‘romanizantes’, atraiu a censura de outros... Não há razão para duvidar de que o clamor negativo contra o Trato, tanto por parte dos bispos quanto dos dirigentes de Oxford,

marcou o começo do fim da vida de Newman.”[2] De fato, Meriol Trevor, biógrafo moderno de Newman, escreveu: “Newman era considerado um cripto-romano enquanto estava na Igreja da Inglaterra e um cripto-protestante quando estava na comunhão católica e romana.”[3]

A presença de Newman dentro da Igreja Católica não deixou de provocar certo temor de que trouxesse para a Igreja uma influência protestantizante. De Roma, mons. Talbot escreveu a Manning: “Temo que a *Home and Foreign Review* e a velha escola de católicos se reúnam em torno de Newman contra você e Roma. Permaneça firme, não ceda um só passo na linha que tomou. O Oratório de Londres o apoiará, Ward e muitos outros, e, melhor ainda, terá a Santa Sé a seu lado... Você terá batalhas a travar, porque todo inglês é naturalmente antirromano. Ser romano exige esforço de um inglês. O dr. Newman é mais inglês do que os ingleses. Seu espírito deve ser esmagado.”[4]

Manning respondeu:

> Saiba ele ou não, tornou-se o centro daqueles que têm uma visão baixa da Santa Sé, são antirromanos, frios e silenciosos, para não dizer mais, quanto ao Poder Temporal [da Santa Sé], nacionalistas, ingleses, críticos das devoções católicas e sempre inclinados para o lado inferior. Não vejo perigo de o Clube Cisalpino ressurgir, mas vejo grande perigo de um catolicismo inglês, do qual Newman é o tipo mais elevado. É o antigo tom anglicano, patrístico, literário e oxfordiano transplantado para dentro da Igreja. Adota a linha de deplorar os exageros, as devoções estrangeiras, o ultramontanismo e as simpatias antinacionais. Numa palavra, é um catolicismo mundano, e terá os mundanos a seu lado e enganará muitos...
>
> Ora, todas essas coisas anunciam tempestades, e nós as teremos na Inglaterra. Mas não tenho medo. Enquanto souber que apenas repeti as palavras da Santa Sé, não terei ansiedade.
>
> Não deixei de perceber o que você observa no panfleto do dr. Newman a meu respeito, mas não falo disso e jamais o menciona-

> rei. O que nos salvará das visões baixas acerca da Mãe de Deus e do Vigário de Nosso Senhor é o milhão de irlandeses na Inglaterra e a simpatia dos católicos na Irlanda. Essas duas coisas estão com quem quer que fale no tom mais elevado sobre essas duas grandes verdades. Sou grato por saber que eles não têm simpatia pelo catolicismo diluído, literário e mundano de certos ingleses. Ele se difundirá um pouco entre os padres ingleses e encontrará não pouco favor entre os jesuítas ingleses; mas os religiosos de todas as Ordens sentem instintivamente que esse não é o espírito da Igreja. Por isso, não tenho grande ansiedade. Será necessária muita prudência para evitar divisões e contradições entre nós. Mas creio que conseguiremos. Comparados com os dias de Milner, os nossos são ultramontanos. Até nossos católicos anglicanizantes estão acima dos colegas de Milner.[5]

Newman, porém, queixou-se a mons. Talbot de que este o criticava, ao que Talbot respondeu:

> Não nego que certas expressões de seus escritos mais recentes me desagradaram e que não pude aprovar certos atos seus que pareciam opor-se aos desejos da Santa Sé.
>
> Além disso, certa escola na Inglaterra lhe causou muito dano, fazendo muitos acreditarem que o senhor simpatizava com suas opiniões detestáveis. Também foi mais prejudicado por seus amigos do que por seus inimigos. Quando estive na Inglaterra há três anos, ouvi alguns deles citarem seu nome em oposição à autoridade da Santa Sé. Observei que se formava um partido dos chamados “católicos liberais”, que desejavam colocá-lo à frente, em vez de professarem uma devoção filial ao Vigário de Cristo e a devida veneração pela Cátedra de São Pedro.
>
> Há um ditado: “Deus me defenda de meus amigos; de meus inimigos posso defender-me.”
>
> Esse é o seu caso. Durante vinte anos fui seu ardoroso admirador e defensor, e ficaria encantado em continuar a sê-lo; mas, quando

> percebi que surgia na Inglaterra um partido perigoso que citava seu nome, fui obrigado a modificar minhas opiniões e a defender a autoridade eclesiástica, em vez de prestar culto a grandes dons intelectuais.[6]

[1] Peter B. Nockles, “Oxford Movement”, em *The Oxford Handbook of John Henry Newman*, org. Frederick D. Aquino e Benjamin J. King (Oxford, Oxford University Press, 2018), pp. 19-20.

[2] Peter B. Nockles, “Oxford Movement”, em *The Oxford Handbook of John Henry Newman*, org. Frederick D. Aquino e Benjamin J. King (Oxford, Oxford University Press, 2018), p. 20.

[3] Meriol Trevor, *Newman’s Journey* (Londres, Fontana, 1974), p. 58.

[4] Carta de mons. Talbot ao arcebispo Manning, datada do Vaticano, 20 de fevereiro de 1866, citada em E. S. Purcell, *Life of Cardinal Manning, Archbishop of Westminster* (Londres, MacMillan, 1896), vol. 2, pp. 322-323.

[5] Carta datada de 25 de fevereiro de 1866, citada em E. S. Purcell, *Life of Cardinal Manning, Archbishop of Westminster* (Londres, MacMillan, 1896), vol. 2, pp. 322-324.

[6] Wilfrid Ward, *Life of Cardinal Newman* (Londres, Longmans, Green, & Co., 1912), p. 178.

15. Contestado publicamente

Para resumir as duas opiniões opostas sobre Newman, seja como pré-modernista, seja como defensor leal da fé católica, vejamos como os periódicos católicos de seu tempo se opuseram mutuamente em sua avaliação das ideias que ele trouxe consigo para dentro da Igreja, oriundas de várias fontes não católicas.

A mais direta de todas as resenhas, talvez, apareceu anonimamente na *Edinburgh Review*. O autor citou passagens de Tyrrell, Edouard Le Roy e dos autores clericais italianos de *O Programa do Modernismo*, afirmando que, embora Newman tivesse ficado horrorizado com as conclusões desses modernistas, na verdade lançara os próprios princípios dos quais eles as deduziram logicamente. “Embora Newman não fosse modernista, mas um conservador extremamente rígido”, diz o autor, “introduziu na Igreja Romana um hábito de pensamento muito perigoso e essencialmente estranho, que desde então se desenvolveu no Modernismo... Um lado de sua religião baseava-se em princípios que, levados às consequências lógicas, devem afastar do catolicismo na direção de uma religião individualista da experiência e de uma substituição do dogma pela história, que torna relativa toda verdade e fluidos todos os valores. [Os escritos de Newman sempre deixaram os verdadeiros católicos inquietos, embora mal saibam por quê. É provável que aqui esteja a solução.]”[1] Concorde-se ou não com essa avaliação de Newman, deve-se admitir que ela destaca com nitidez as verdadeiras questões em jogo na controvérsia entre Newman e o modernismo e contrapõe honestamente a estrutura teológica católica romana, tal como se apresentava ao mundo na virada do século, aos católicos romanos que, de um modo ou de outro, desafiavam a rigidez e a estreiteza dessa estrutura.

O desafio do autor da *Edinburgh Review* foi imediatamente aceito pelo jornalista jesuíta inglês padre Sydney Smith, que escreveu longamente no periódico jesuíta *The Month*. Embora Smith tratasse ostensivamente dos argumentos do autor da *Edinburgh* ponto por ponto, fê-lo com base numa suposição não formulada que se tornou a posição católica

romana padrão nessa questão até nossos dias. Essa suposição é que aquilo que Newman realmente queria dizer quando falava de coisas como evidência e crença ou consciência e autoridade era exatamente o que os expositores escolásticos da doutrina católica romana oficial do século XIX queriam dizer com esses termos. Quem conhece, por exemplo, a relação de toda a vida de Newman com o agnóstico William Froude, as numerosas cartas longas e cuidadosamente elaboradas que escreveu a Froude e a importância da experiência de Froude para o argumento de Newman na *Gramática do assentimento* sabe que a suposição de Smith é falsa. Smith concluiu seu artigo, aparentemente consciente de que a força intrínseca de seu argumento era insuficiente, citando a defesa de Newman feita por Pio X contra os modernistas e afirmando que o autor da *Edinburgh* era "pouco qualificado para julgar tal questão".[2] Em outras palavras, seria a autoridade, e não a razão e a evidência, que resolveria a questão da relação de Newman com o Modernismo.

A elaboração e a resposta à questão de saber se Newman era modernista em nosso segundo sentido, desde a publicação da biografia de Ward até nossos dias, foram extensas e sinuosas. Mesmo mencionar as mais importantes voltas e reviravoltas do debate nos últimos oitenta anos exigiria um livro, e agora não há tempo para fazer mais do que mencionar alguns dos artigos mais recentes sobre esse ponto.

Até cerca de trinta anos atrás, os estudos modernistas estavam num deserto, havendo apenas *The Modernist Movement in the Roman Church*, de Alec Vidler, publicado em 1934, entre a rejeição católica romana generalizada dos modernistas e a indiferença geral dos não católicos para com eles. Desde o Concílio Vaticano II, porém, renasceu o interesse pelos modernistas em si mesmos e por sua relação com Newman. Em 1971, o dr. B. M. G. Reardon, da Universidade de Newcastle upon Tyne, publicou um artigo sobre "Newman e o movimento modernista católico", no qual sugeriu que, embora Newman se tivesse horrorizado com as conclusões de Loisy, Tyrrell e outros, ainda assim sua abordagem da fé, sua percepção da relação entre doutrina e vida e, sobretudo, sua compreensão da necessidade de uma teoria do desen-

volvimento doutrinal tocam, em um ponto ou outro, ideias e teorias desenvolvidas e condenadas nos modernistas.[3]

Eis uma passagem da cáustica *Edinburgh Review* já mencionada, que resume a visão cética de Newman segundo a qual, como as verdades religiosas não podem ser adequadamente conhecidas pelos homens, não podem ser infalivelmente ensinadas pela Igreja.

> E, no entanto, quando Newman despeja desprezo sobre a razão humana e entroniza a "consciência" como árbitro supremo da verdade, não está de fato preparando o caminho para essas surpreendentes declarações, que implicam uma ruptura completa com a autoridade católica? Os dogmas são indiscutivelmente proposições "nocionais"; isto é, pertencem àquela classe de verdades à qual Newman atribui apenas importância muito subordinada. Não podemos, no sentido que ele dá ao termo, "assentir" a uma proposição histórica como tal, mas apenas à autoridade que nos ordenou crê-la. E há alguma justificativa para a confiança de Newman de que essa autoridade possa fazer inovações aparentes, como ele admite terem sido feitas ao longo da história da Igreja, mas nenhuma mudança real? Se ele tivesse podido elaborar as implicações de sua doutrina do desenvolvimento com a ajuda de argumentos como os de Bergson, não teria visto que, sem mudança e inovação real, não pode haver verdadeira evolução? A fluidez e o caráter pragmático do dogma, tão insistentemente afirmados por Sabatier e Le Roy, não decorrem do personalismo anti-intelectualista que vimos ser o fundamento da filosofia religiosa de Newman? O modernista poderia argumentar que apenas estende à história da Igreja a doutrina da educação pela experiência que Newman considerou verdadeira na história da vida do indivíduo.[4]

[1] "Cardinal Newman", *The Edinburgh Review*, vol. 215, n. 440 (abril de 1912), pp. 288-289.

[2] Sydney F. Smith, "Newman's Relation to Modernism", *The Month*, vol. CXX, n. 577 (julho de 1912), p. 15.

[3] Lawrence Barmann, “Theological Inquiry in an Authoritarian Church: Newman and Modernism”, em *Discourse and Context: An Interdisciplinary Study of John Henry Newman*, org. Gerard Magill (Carbondale, Southern Illinois University Press, 1993), pp. 186-188.

[4] “Cardinal Newman”, *Edinburgh Review*, vol. 215, n. 440 (abril de 1912), p. 286.

Conclusão

Para concluir, não basta retirar citações liberais ou ortodoxas dos escritos de Newman, pois ambas podem ser encontradas, e algumas chegam a contradizer-se diretamente. Newman estava disposto a submeter-se à autoridade da Igreja, ao menos exteriormente, o que o preserva de qualquer censura eclesiástica. É evasivo, e provavelmente de propósito, para evitar qualquer confronto direto com seus superiores. Antes da condenação do Modernismo, pode-se conceder a Newman maior margem na proposição de ideias que, plenamente desenvolvidas, podem ser classificadas como modernistas. Podemos desculpar o homem, mas não suas ideias, que, consciente ou inconscientemente, infectaram a Igreja com princípios liberais e estranhos, os quais depois irromperam no Concílio Vaticano II, contaminando quase toda a Igreja com a peste contagiosa do Modernismo. Pode-se tentar salvar tanto Newman quanto o Vaticano II com o sonhador lema de buscar uma "hermenêutica da continuidade", mas somente se se estiver disposto a seguir ingenuamente a opinião popular e não investigar cuidadosamente os escritos efetivos de ambos. Invertamos, pois, o lema de Newman, *Ex umbris et imaginibus in veritatem*,[1] de modo que comecemos pela luz da Verdade revelada para julgar corretamente o que é conhecimento humano incerto, em vez de tentar, ceticamente, basear nosso conhecimento da revelação no fraco fundamento das percepções humanas falíveis. *Lux Veritatis dispellit umbram dubii*.[2]

[1] Isto é, "Das sombras e imagens para a verdade".

[2] Isto é, "A Verdade dissipa a sombra da dúvida".

Apêndice I

Extrato do *Tractatus de Sacra Doctrina*[1]
por Alexis Cardeal Lepicier

ARTIGO IV. Se é lícito esperar uma nova interpretação da revelação transmitida, seja das ciências naturais, seja da elaboração da consciência cristã.

1. Fantasias da imaginação dos modernistas

Como já vimos acima que muitos modernistas se empenharam em introduzir uma mudança no dogma católico, tanto por parte do próprio dogma[2] quanto por parte da extensão da revelação cristã,[3] cabe agora considerar as teorias daqueles que desejam empreender movimentos de mudança na interpretação do dogma, de modo que, de fato, se permita às mesmas fórmulas uma interpretação diferente segundo os diversos tempos e circunstâncias. Essas teorias podem ser convenientemente reduzidas a dois pontos principais: ou se diz que, com o avanço das ciências naturais, deve ampliar-se proporcionalmente a noção da fé que lhes corresponde; ou que o dogma católico, devidamente elaborado pela consciência cristã, está sujeito a uma transformação perpétua.

2. O sistema daqueles que dizem que o conhecimento da fé deve ampliar-se proporcionalmente com as ciências naturais

Quanto ao primeiro ponto, assim como, pelo exercício da inteligência humana, vemos aumentar diariamente novas teorias das ciências positivas, os que inventam novidades deixam-se exaltar pela sedutora esperança de que não está longe o dia em que, com ciências naturais cada vez mais avançadas, novas fórmulas de fé, não contrárias aos dogmas recebidos até agora, serão propostas ao gênero humano. Há, certamente, uma ligação íntima entre as ordens natural e sobrenatural; por isso, dizem eles, é impossível que, com o crescimento do conhecimento da primeira ordem, não se siga um aumento das verdades da segunda; e assim, tendo aumentado o número das descobertas das ciências positivas e tendo as verdades naturais recebido acréscimos,

deve-se esperar que, mediante o devido estudo, muitas novas verdades dessa ordem sobrenatural sejam descobertas com o passar do tempo.

3. Refutação desse sistema

Admitimos, sem dúvida, que certa analogia deve ser mantida entre as duas ordens, mas não uma semelhança perfeita; daí se segue que nem tudo o que se diz de uma ordem pode ser estendido à outra. Com efeito, em ambas as ordens encontra-se isto: como ambas procedem imediatamente de Deus e as obras de Deus são perfeitas, segue-se que ambas, tanto quanto sua natureza o permite, foram produzidas perfeitas; por isso, tanto a obra dos seis dias foi perfeita quanto a Igreja saiu perfeita do lado do Redentor moribundo. E essa perfeição prevaleceu verdadeiramente não apenas na ordem real, mas também na ordem lógica; pois Adão foi formado imediatamente por Deus e dotado do conhecimento de todas as verdades, naturais e sobrenaturais, que lhe diziam respeito; contudo, ele não as transmitiria desse modo a sua posteridade, pois somente ele era o cabeça e instrutor de todo o gênero humano.

Mas, sobrevindo o pecado original, as trevas da ignorância cobriram a mente de Adão e de sua posteridade; não de tal modo que Adão realmente perdesse todo o conhecimento natural ou sobrenatural que lhe fora infundido, mas certamente no sentido de que essas verdades, sobretudo as pertencentes à ordem sobrenatural, já um tanto obscurecidas no próprio Adão, foram recebidas mais debilmente por seus descendentes e, com o passar do tempo, transmitidas de pai para filho de modo ainda mais imperfeito.

Por isso, também no que diz respeito às verdades naturais, o homem teve de trabalhar muito para readquiri-las, atravessando muitos períodos de erros até finalmente chegar à posse das verdades filosóficas que, por exemplo, vemos alcançada em Aristóteles. Como, porém, as verdades sobrenaturais são aquelas que o homem não consegue adquirir por si mesmo, e o conhecimento delas quase se corrompeu por completo com o passar do tempo, foi necessário que Deus as revelasse novamente ao homem; isso aconteceu de modo inicial sob os Patriar-

cas e a Lei de Moisés, mas plenamente por Cristo, seu Filho unigênito. E, precisamente porque essas verdades ultrapassam inteiramente o alcance da mente humana, segue-se que todas tiveram de ser reveladas por Deus, embora, a partir dessas mesmas verdades reveladas, o homem pudesse deduzir muitas coisas para conhecer mais profundamente e abraçar com maior firmeza a ordem sobrenatural.

Portanto, a Igreja foi fundada por Cristo e propagada pelos Apóstolos de tal modo que, desde o princípio, esteve em plena posse da revelação, embora as verdades sobrenaturais devessem ainda ser conhecidas mais explicitamente e mais esclarecidas com o passar do tempo.

4. Solução de uma objeção tácita

E não se deve dizer que os antigos cristãos eram ignorantes demais para suportar uma doutrina tão sublime; pois Nosso Senhor não prometeu em vão que daria o Espírito Santo aos fiéis, de quem necessitavam para que seus corações fossem iluminados. Assim, embora os Apóstolos tivessem ouvido primeiro de Cristo: “Ainda tenho muitas coisas para vos dizer, mas não as podeis suportar agora”,[4] depois, quando Cristo já havia subido ao céu, “todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em diversas línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem”.[5]

5. Erro dos modernistas acerca da evolução do dogma elaborado na consciência cristã

Estabelecidas essas coisas, é fácil discutirmos aquela ficção dos modernistas que busca uma nova interpretação, ou, como dizem, uma evolução do dogma católico a partir da elaboração da consciência cristã, certamente pela ação do Espírito Santo, como afirmam.

É verdade que nem todos os modernistas aceitam que uma evolução dessa espécie deva ser atribuída ao Espírito Santo, pois muitos parecem até abominar a menção do Espírito Santo; e muitíssimos deles provavelmente responderiam a quem perguntasse o que é o Espírito Santo com a frase dos discípulos de Éfeso: “Nem sequer ouvimos dizer que existe um Espírito Santo.”[6] Portanto, podemos deixar de lado

aqueles que colocam o progresso do conhecimento do dogma unicamente na simples evolução da consciência cristã, pois seu sistema, fundado na mera imanência vital, foi suficientemente refutado na encíclica *Pascendi Dominici Gregis*.

Assim, é mais sutil e destrutiva a opinião daqueles que sustentam que uma evolução desse tipo se deve ao Espírito Santo, operando não por seus dons, mas imediatamente na consciência íntima de cada homem.

6. Fundamento desse erro

O fundamento desse erro encontra-se no ensinamento dos americanistas,[7] que, seguindo as opiniões de Isaac Thomas Hecker, sustentavam que chegara o tempo de uma ação interior nova e muito mais ampla do Espírito Santo na Igreja. Embora em tempos passados a afirmação de uma autoridade exterior parecesse mais necessária contra os protestantes, essa autoridade deveria agora ceder lugar ao impulso interior do Espírito Santo, conduzindo imediatamente cada homem, por si mesmo, à verdade. Leão XIII explica esse ensinamento, juntamente com os demais erros dos americanistas, do seguinte modo: “Toda orientação externa é posta de lado, para as almas que se esforçam pela perfeição cristã, como supérflua ou, de fato, inútil em qualquer sentido; sustenta-se que o Espírito Santo derrama sobre as almas dos fiéis graças mais ricas e abundantes do que outrora, de modo que, sem intervenção humana, Ele as ensina e dirige por algum instinto oculto próprio.”[8]

Portanto, em primeiro lugar, deve-se supor, como dizem, que o princípio de todo progresso no conhecimento do dogma se baseia em alguma necessidade inata do sujeito, à qual corresponde certo sentimento interior; e, tendo-se então suposto que a fé em Deus e nas coisas divinas deve ser referida a esse sentimento interior de uma necessidade ou desejo da Divindade que brota de dentro, deve-se concluir que toda evolução ou progresso no conhecimento do dogma católico deve ser atribuído à operação do Espírito Santo, que desperta imediatamente na alma essa necessidade ou desejo especial e esse sentimento interior,[9] para que desse modo se dê certa nova interpretação às fórmulas consagradas.

7. Consequências lógicas das suposições acima

Convém tratar em poucas palavras das coisas que daí se seguem logicamente e que, além disso, são aceitas pelos modernistas. Em primeiro lugar, explicam aquilo que realmente pertence à revelação em geral como nada mais do que a consciência adquirida pelo homem de sua relação com Deus,[10] na medida em que a noção dessa relação é adquirida na consciência elaborada segundo os critérios mencionados. Depois, o dogma que a Igreja propõe como verdade revelada não deve ser entendido como verdades caídas do céu ou anunciadas; são antes uma espécie de interpretação de fatos religiosos, que a mente humana preparou para si por um esforço laborioso.[11] Se alguém pergunta de onde provém a doutrina transmitida por Paulo, João e o Concílio de Niceia a respeito da divindade de Cristo, e conservada pelos fiéis, responder-se-á que esse não é exatamente o mesmo ensinamento que Jesus ensinou, mas aquilo que a consciência cristã concebeu acerca de Jesus.[12] Daí também os fatos narrados nos Evangelhos, especialmente a Ressurreição do Salvador, não serem propriamente fatos da mera ordem sobrenatural, nem demonstrados ou demonstráveis, mas gradualmente derivados de outras fontes.[13] Por fim, quanto ao que pertence em geral tanto à noção quanto à realidade dos dogmas, dos Sacramentos e da hierarquia, deve-se dizer que essas coisas nada mais são do que interpretações e evoluções da inteligência cristã, pelas quais o pequeno germe latente no Evangelho é aumentado e aperfeiçoado.[14]

Como é evidente a quem considerar cuidadosamente, posições desse tipo tornam clara uma coisa: cada homem, pelo trabalho de sua consciência interior, forma e molda para si, à sua maneira e sob a influência do Espírito Santo, a noção tanto da revelação em geral quanto de cada doutrina em particular; de modo que nosso conhecimento da doutrina pode ser chamado de fruto de nossa própria mente, no sentido de que não apenas o primeiro desejo desse conhecimento vem em nós do Espírito Santo, mas também todo esforço pelo qual alcançamos esse conhecimento e o próprio ato de alcançá-lo, sem que

seja necessário que a percepção da mente se volte para as coisas exteriores.

8. Proposição

O sistema da elaboração da consciência deve ser rejeitado.

9. Autoridade

Em primeiro lugar, a solene passagem de São Paulo contradiz essa fantasia modernista: “A fé vem pelo ouvir, e o ouvir pela palavra de Cristo.”[15] Sem dúvida, como explica o Doutor Angélico: “Duas disposições concorrem para a virtude da fé. Primeiro, o hábito do intelecto pelo qual ele se dispõe a obedecer à vontade que tende para a verdade divina. Pois o intelecto assente à verdade da fé não por estar convencido pela razão, mas por ser comandado pela vontade; daí dizer Agostinho: ‘Ninguém crê senão voluntariamente.’ Nesse aspecto, a fé vem somente de Deus. Segundo, a fé exige que aquilo em que se deve crer seja proposto ao crente; isso é realizado pelo homem, segundo Romanos 10,17: ‘A fé vem pelo ouvir...’; principalmente, porém, pelos Anjos, por quem as coisas divinas são reveladas aos homens.”[16]

10. Razão teológica

Em seguida, deve-se observar que o Espírito Santo, na propagação da fé, como em todas as obras da graça e da natureza, procede de tal modo que conserva, tanto quanto possível, a ordem das causas secundárias, pois, para dizê-lo brevemente, a espécie dos efeitos é determinada por suas causas secundárias e, salvo por milagre, a ordem das causas secundárias jamais pode ser posta de lado; a propagação da fé, porém, não é milagre. Portanto, se a causa imediata do conhecimento da revelação fosse a necessidade do sujeito e aquela percepção interior, como coisas desse tipo variam em cada indivíduo, seria impossível haver unidade na revelação e na doutrina. Pois a unidade não procede do princípio remoto, mas do princípio próximo, assim como a unidade das plantas não procede do sol, que é apenas a causa remota da vegetação, mas da diferença específica das sementes; e, de fato, falta unidade específica às plantas precisamente porque cada planta tem sua própria causa, que é uma semente especificamente

distinta das sementes de outras plantas. Como, portanto, há em cada homem necessidades e percepções ou instintos diferentes, deveria haver também em cada homem uma apreensão diferente da revelação e dos dogmas quanto ao conteúdo revelado, se de fato o princípio de nosso conhecimento das verdades da fé fosse tomado da necessidade mencionada, a ser satisfeita sob a operação imediata do Espírito Santo. Certamente, desse erro difundiu-se o erro mais pernicioso de nosso tempo: toda religião é boa e conduz por si mesma o homem à felicidade, contanto que ele não se recuse a seguir fielmente seus ditames.[17]

Mas, ainda que se admitisse que a necessidade e a percepção de cada indivíduo fossem iguais, como poderíamos ter maior certeza de que o esforço da consciência para obter aquilo a que nosso instinto nos conduz é conforme não apenas à razão natural, mas também à ordem sobrenatural? Certamente todos devem saber que, por causa do pecado original, permaneceu nas faculdades inferiores da alma uma luta amarga contra a razão, segundo a passagem de São Paulo: “Mas vejo outra lei em meus membros, combatendo contra a lei de minha mente e prendendo-me na lei do pecado que está em meus membros.”[18] Mas, mesmo se houvesse perfeita harmonia dos sentidos com a razão, a revelação e tudo o que pertence à ordem sobrenatural ultrapassam de tal modo a capacidade da natureza que esta é incapaz de produzir sequer o menor desejo nessa ordem, segundo a palavra de São Paulo: “O olho não viu, nem o ouvido ouviu, nem entrou no coração do homem o que Deus preparou para aqueles que o amam” (1Cor 2,9). Certamente esse sentido, cuja raiz, segundo os modernistas, se oculta no subconsciente, é inteiramente incapaz de suscitar sequer o menor desejo pelas coisas pertencentes à ordem sobrenatural; além disso, esse sentido, mesmo no que diz respeito às coisas da ordem natural, precisa ser regulado e moderado pela razão, pois em si mesmo é cego e tende para o mal.

> “Essa necessidade do divino, que só se experimenta em circunstâncias especiais e favoráveis, não pode, por si mesma, pertencer ao domínio da consciência; a princípio, está latente dentro da consciência ou, para tomar emprestado um termo da filosofia

moderna, no SUBCONSCIENTE, onde também suas raízes permanecem ocultas e não detectadas.”[19]

11. O conceito de falsa consciência

Por fim, deve-se observar que os modernistas destroem o conceito de consciência, à qual atribuem o papel de elaborar a doutrina e o conhecimento da doutrina. Segundo os princípios da filosofia sã, porém, a palavra consciência, derivada das palavras *cum alio scientia* [isto é, conhecimento aplicado a um caso individual], significa propriamente a aplicação a nossas ações do conhecimento prático que possuímos, segundo o qual a consciência em nós ou testemunha que fizemos ou não fizemos algo, ou julga que algo deve ser feito ou omitido, ou decide que algo realizado foi feito correta ou incorretamente; nesse sentido, às vezes se diz que ela desculpa, acusa ou atormenta, isto é, repreende.[20] Mas, como o ato da consciência procede, como de um princípio, do hábito natural dos primeiros princípios morais, chamado sindérese, ao qual corresponde a compreensão dos princípios, que é o hábito natural dos primeiros princípios especulativos, por uma figura sinedóquica, na qual o efeito recebe o nome da causa, a própria consciência às vezes é chamada de sindérese, ou juiz natural, ou lei de nosso intelecto.[21] Mas o trabalho da mente que investiga a verdade especulativa de modo algum pode ser atribuído à consciência.

12. O fundamento do sistema da elaboração da consciência cristã

Agora, para que se torne evidente a falsidade do sistema contra o qual lutamos, segundo o qual o sentimento religioso, que pela imanência vital irrompe dos recessos ocultos do subconsciente, é o germe de toda religião e também a explicação de tudo o que houve ou haverá em qualquer religião,[22] será útil repetir brevemente quais são os fundamentos sobre os quais repousa a audaciosa tentativa dos modernistas. Sem dúvida, são estes dois: o evolucionista Spencer e o subjetivista Kant. Com efeito, aquela necessidade pela qual o sujeito é estimulado a aceitar novos pontos de doutrina pertence ao evolucionismo spenceriano; ao subjetivismo kantiano, porém, deve ser referido

aquele sentimento religioso que, manifestando-se na consciência, a incita a elaborar doutrinas para si. Afirmamos com confiança que, em todas as obras dos modernistas, sempre se percebem vestígios desses dois elementos, porque eles bebem, direta ou indiretamente, nos filósofos ingleses ou alemães mencionados, tendo negligenciado a filosofia escolástica mais sólida.

Primeiro, quanto a Spencer, sabe-se certamente que ele estendeu à religião os princípios que Darwin aplicou às ordens física, moral e social, de modo que o sentimento religioso e toda forma de religião, segundo ele, devem ser considerados evoluídos de uma necessidade primordial da natureza.[23]

Os modernistas tentaram descobrir a maneira dessa evolução nos princípios de Kant. Segundo esse filósofo alemão, os fenômenos devem distinguir-se dos números, porque os primeiros representam certa percepção sensível, como elemento material de nossos pensamentos, enquanto os últimos representam a própria realidade objetiva, como elemento formal inato *a priori* em nossa mente. Daí o conhecimento se completar, segundo ele, quando essa forma *a priori* é aplicada ao elemento fornecido pelos sentidos. Neste ponto, deve-se recordar o idealismo de Rosmini, ao qual todos os sistemas dos filósofos subjetivistas podem, em última análise, ser reduzidos. Segundo esse sistema, haverá na Igreja certo processo externo de acontecimentos e mudanças; mas de todas essas coisas se dará a interpretação que cada um tiver elaborado segundo a ideia surgida dentro de si ou gerada para si. Ora, os dois agentes mencionados, isto é, a necessidade e o sentimento interior, segundo os modernistas mais escrupulosos, devem ser considerados derivados do Espírito Santo.

13. Fantasias da imaginação dos modernistas

Ficará mais claro por que, desses princípios errôneos, procede toda a peste modernista, se apresentarmos apenas algumas coisas de seus escritos. A quem primeiro pergunta o que é a fé, respondem que ela nada mais é do que a própria vida vivida cristãmente, que, por meio de

uma elaboração intelectual conforme às diversas categorias filosóficas de épocas diferentes, deu origem a fórmulas diversas e sucessivas.

Por isso, dizem, a religião cristã toma: **α)** do estoicismo, os preceitos e fórmulas da moral mais elevada; **β)** da filosofia platônica e das figuras silogísticas aristotélicas (*schemata*), tanto o impulso relativo à evolução da doutrina quanto a aplicação das fórmulas; **γ)** do Império Romano, o elemento hierárquico e constitucional; por fim, **δ)** da mente semítica de Cristo, a nova revelação da relação do homem com Deus, isto é, a noção da Paternidade divina. Daí, dizem, não competir à Igreja interpretar autoritativamente a doutrina, pois a ela cabe apenas oferecer expressões adequadamente formuladas das doutrinas que os fiéis recebem, tomando consciência delas e atribuindo-lhes um significado pessoal e subjetivo. Assim, quando alguma expressão formulada já não serve para exprimir a nova emoção ou o sentimento religioso de determinada época, deve ser modificada. Quanto à verdade fundamental da existência de Deus, os argumentos derivados do princípio de causalidade nada valem; o único argumento válido é o argumento moral kantiano. Finalmente, para omitir muitas coisas, o argumento em favor da religião cristã é relativo e nada possui de objetivo a que se possa atribuir valor absoluto, perfeito e universal.

Em suma, a quem perguntar como se deu o progresso na fé com o passar do tempo, responder-se-á que a evolução vital trouxe consigo o progresso... não pelo acréscimo de coisas novas e

de formas puramente adventícias vindas de fora, mas por uma penetração crescente do sentimento religioso na consciência.[24]

14. Como os modernistas conciliam a elaboração da consciência com o exercício da autoridade

Em seguida, como os numerosos esforços do Modernismo visam, em última análise, a enfraquecer por completo a força da autoridade divinamente constituída na Igreja, embora os inovadores não exijam que ela seja imediatamente abolida, concedem que deve ser tolerada enquanto a própria Igreja não tiver sido levada a sancionar aquilo que a consciência cristã lhe pede.

Certamente, segundo eles, entre a autoridade e as consciências dos indivíduos há certo consenso por acordo: primeiro, as consciências individuais convergem para a consciência coletiva; esta, por sua vez, dirige-se aos homens que exercem a autoridade, até obrigá-los a sancionar a consciência coletiva com sua aprovação. É praticamente impossível que as fórmulas pelas quais os dogmas foram expressos até agora mudem de imediato; contudo, eles têm certeza de que isso acontecerá algum dia, quando a consciência coletiva tiver evoluído suficientemente. Por ora, portanto, as fórmulas recebidas devem ser mantidas, mas de tal modo que as próprias fórmulas sejam distinguidas daquilo que elas contêm. Pois a Igreja recebe dos homens eruditos e consagra por algum tempo uma fórmula escolhida e elaborada por eles, como a palavra *transubstanciação*, por ser mais oportuna para o tempo presente; o papel dos fiéis, porém, não é aderir às fórmulas, mas procurar alcançar o desconhecido que, simbolicamente, embora de modo muito imperfeito, é representado por elas. Assim, quando se estabelece que alguma fórmula é inadequada para representar o conceito divino ou para expressar o novo sentimento dos fiéis, ela deve então ceder lugar a outra.

Ora, como os modernistas reconhecem que uma mudança desse tipo só pode ocorrer lentamente, proclamam a necessidade de evitar impulsos irrefletidos pelos quais a obra de transformação poderia ser inteiramente destruída. Por isso, dizem que a função da autoridade constituída é

moderar a elaboração da consciência coletiva; por isso admitem submeter-se a ela por uma obediência exterior, mas não interior, na medida em que é necessário que os indivíduos permaneçam dentro dos limites da Igreja, para que a consciência coletiva, com os homens unidos entre si, possa ser gradualmente modificada. Mas, se nesse intervalo a autoridade exerce seu ofício eliminando os líderes do Modernismo, eles ainda assim se fortalecem pela consciência de terem agido corretamente; refletem, afinal, que não há progresso sem luta nem luta sem vítima, e estão dispostos a ser vítimas como os profetas e o próprio Cristo.[25]

15. Comentários

I. Quem não vê quão abusivamente se desonra aqui o ofício sagrado da autoridade eclesiástica? A ela já não pertenceria, como sempre se sustentou segundo a promessa de Cristo, o ofício de ir à frente, indicar o caminho da verdade e ordenar que todos os homens o percorram; mas, como um humilde pedestre, ela seguiria as pegadas do sentimento do progresso popular, instruída por ele, e por fim tornaria sagrado e consagraria tudo quanto surgisse. E os prelados constituídos em autoridade? Eles, especialmente o Romano Pontífice, não seriam pastores que conduzem as ovelhas a pastagens salutares e as afastam das pastagens venenosas, mas, no máximo, cães que seguem o rebanho, rodeando-o e latindo para que as ovelhas desgarradas não se afastem. Que perversão mais evidente da doutrina de Cristo e dos Padres poderia haver?

II. E, já que mencionamos a autoridade, não podemos deixar de nos inflamar de indignação contra aqueles escritores que não querem, por acaso, ser chamados de não católicos, mas não perdem ocasião alguma de depreciar os prelados da Igreja. A eles pode certamente ser aplicada aquela passagem do Êxodo: “Se até um animal tocar o monte, será apedrejado”,[26] e também o que se lê no Segundo Livro dos Reis,[27] a saber, que Ozá foi ferido pelo Senhor porque tocou a arca da aliança; pelo monte e pela arca são significados os legítimos prelados da Igreja.[28]

16. Quanto o referido sistema de elaboração da consciência cristã se afasta da doutrina de Santo Agostinho acerca das razões seminais

Como não poucos julgam que a célebre opinião do Doutor de Hipona[29] acerca das razões seminais das coisas é semelhante ao sistema modernista que acabamos de combater, no que se refere à consciência cristã elaborando por si mesma o símbolo da fé, será útil comparar aqui ambos os ensinamentos, para que apareça mais claramente a falsidade dessa mancha modernista e, ao contrário, a verdade católica resplandeça com maior brilho.

Santo Agostinho sustentava que, no princípio, o mundo fora criado por Deus de tal modo que cada espécie de coisa existia em potência e não em ato, de modo que nele estivessem as sementes de todas as coisas, a serem desenvolvidas no decorrer do tempo.[30] A essa posição cosmológica o santo Doutor acrescentava outra, referente à ideologia, segundo a qual os conceitos também estão em nossa mente como sementes de todas as coisas que podem ser conhecidas. Essa opinião de Agostinho, tomada de Platão, cuja doutrina ele conhecia profundamente, talvez pudesse, em termos absolutos e tomada materialmente segundo o som das palavras, receber um sentido modernista; mas, como explica Santo Tomás, deve ser entendida em outro sentido, verdadeiramente conforme ao pensamento do Doutor de Hipona: existe no homem uma aptidão inata para conhecer corretamente os primeiros princípios, tanto especulativos quanto práticos. A essa aptidão natural corresponde, na ordem sobrenatural, certa capacidade derivada da virtude da fé para perceber os mistérios contidos na revelação.

Dos dons de entendimento, sabedoria e ciência, como vimos, nasce no homem certo sentido divino e certo sabor das coisas da fé, bem como certo deleite nos mistérios revelados, acompanhado do desejo de conhecer outras coisas. Assim como a filosofia surgiu do desejo de conhecer as coisas naturais, a teologia sagrada surgiu do desejo de conhecer as coisas sobrenaturais, procurando precisamente desenvolver [*evolvenda*] as sementes da fé. Por isso se diz da sabedoria: “Ela se antecipa aos que a desejam, mostrando-se-lhes primeiro...

Pois seu princípio é o mais sincero desejo de instrução.”[31] É nesse sentido, portanto, que deve ser entendido o que Santo Agostinho escreveu em diversos lugares acerca das razões seminais aplicadas à ordem sobrenatural.

17. Declarações autorizadas sobre esta matéria

Que não se deve esperar uma nova interpretação dos dogmas da fé e que se exclui até mesmo a possibilidade de atribuir aos dogmas recebidos um sentido diferente daquele que foi recebido até agora é expressamente ensinado pelo Concílio Vaticano: “Se alguém disser que pode acontecer que, segundo o progresso da ciência, se deva dar às doutrinas propostas pela Igreja um sentido diferente daquele que a Igreja entendeu e entende, seja anátema.”[32] Em outro lugar, ensina-se isso mais amplamente: “Pois a doutrina da fé, que Deus revelou, não foi proposta, como uma invenção filosófica, para ser aperfeiçoada pelo engenho humano, mas foi entregue como depósito divino à Esposa de Cristo, para ser fielmente guardada e infalivelmente declarada. Por isso, deve-se conservar perpetuamente o sentido dos sagrados dogmas que a Santa Madre Igreja uma vez declarou, e jamais se deve afastar desse sentido sob o nome ou pretexto de uma compreensão mais profunda.”[33]

Mais explicitamente ainda, Pio X reprova o erro que aqui combatemos, segundo o qual novas verdades da fé seriam acrescentadas ao depósito, por meio das seguintes proposições condenadas: “Na Igreja primitiva não existia o conceito do pecador cristão reconciliado pela autoridade da Igreja. Somente muito lentamente a Igreja se acostumou a esse conceito. De fato, mesmo depois de a Penitência ter sido reconhecida como instituição da Igreja, ela não era chamada Sacramento, porque seria considerada um Sacramento ignominioso.”[34] - “É impossível que o Matrimônio tenha podido tornar-se Sacramento da Nova Lei senão mais tarde na Igreja, pois era necessário que primeiro se realizasse uma explicação teológica completa da doutrina da graça e dos Sacramentos antes que o Matrimônio fosse tido como Sacramento.”[35] - “Cristo não ensinou um corpo determinado de doutrina aplicável a todos os tempos e a todos os homens, mas antes inaugurou

um movimento religioso adaptado, ou a ser adaptado, aos diversos tempos e lugares.”[36]

18. O erro dos que dizem que certas proposições são condenadas porque ainda não chegou o tempo de proclamá-las

Posto isso, deve-se dizer que se afastaram muito da verdade aqueles que afirmam que certas proposições são condenadas pela Igreja porque ainda não chegou o tempo de serem proclamadas abertamente. Eles acrescentam que os autores dessas proposições devem submeter-se àqueles que as condenam, como exige o desenvolvimento ordenado das coisas, pois desse modo podem conquistar melhor a opinião dos homens a seu favor; e devem esperar um tempo mais maduro, no qual tais ensinamentos possam ser pregados de maneira mais oportuna e eficaz. Essa prática, que vemos amplamente adotada pelos modernistas, supõe realmente ou que os dogmas são mutáveis ou que se devem esperar novas revelações além daquilo que até agora foi transmitido; ambas as coisas são inteiramente estranhas à verdade católica.[37]

QUINTA QUESTÃO

SOBRE O AUMENTO OU PROGRESSO DA DOUTRINA SAGRADA OU DO DOGMA CATÓLICO

PRÓLOGO

1. Estado da questão

Como a doutrina sagrada, ou o dogma católico, tem a natureza de um depósito confiado à guarda da Igreja, que se entende ter sido examinado no decorrer do tempo,[38] propõe-se agora esta questão de grande importância: que espécie de progresso ou evolução pode ser admitida nele? É difícil dizer com quanta amargura, nos últimos tempos, foi discutida esta matéria, em torno da qual gira todo o eixo do Modernismo. Para remover a dúvida, é preciso introduzir não poucas distinções, pois nada serve melhor para esclarecer a verdade do que uma divisão clara das coisas.

2. Quantas espécies de aumento podem ser admitidas numa ciência

Deve-se saber que o aumento dos hábitos que implicam uma ordenação para algo cognoscível - como a ciência, que implica precisamente uma ordenação para o objeto cognoscível - pode ser considerado de dois modos, como diz o Doutor Angélico. Primeiro, em si mesmo: por exemplo, diz-se maior a ciência que se estende a mais coisas, assim como se diz maior a saúde que abrange mais partes do corpo humano. Segundo, segundo a participação do sujeito: um conhecimento realmente igual quanto aos objetos cognoscíveis é, contudo, recebido melhor por uma pessoa do que por outra, de acordo com as diferentes aptidões dos homens, naturais ou adquiridas pelo hábito; da mesma forma, diz-se que há maior saúde num indivíduo do que em outro porque, embora em ambos ela se estenda a todas as partes do corpo, é participada com maior intensidade por um do que pelo outro. Assim, quando alguém aprende muitas conclusões da geometria, o hábito dessa ciência aumenta nele em si mesmo; mas, quando possui maior prontidão e clareza para conhecer e explicar as mesmas conclusões,

diz-se que a ciência geométrica aumentou segundo a participação do sujeito, ou segundo a intensidade.

3. Observação

Indicamos desde já que aqui os termos “doutrina sagrada” e “dogma católico” são usados indistintamente em diversos lugares. Embora o dogma católico, em sentido estrito, compreenda todas as verdades que os fiéis são obrigados a sustentar quando propostas pela Igreja, a doutrina sagrada, como frequentemente se disse, abstrai da noção de algo conhecido ou crido; contudo, ela também pertence, em última análise, ao depósito da fé, na medida em que, se isso fosse negado, seria necessário que o dogma católico sofresse detrimento.

Como ficará facilmente claro a quem percorrer ainda que superficialmente o esquema, a questão do progresso ou evolução da doutrina sagrada ou do dogma católico encerra muitos problemas, aos quais será preciso dar uma resposta, não tirada das opiniões deste ou daquele escritor, mas demonstrada pela própria razão, corretamente deduzida dos princípios mais seguros da teologia.

4. Esquema da questão

Para que a questão do crescimento ou progresso da doutrina sagrada ou do dogma católico seja plenamente tratada, é necessário examiná-la primeiro em sentido absoluto (1-6) e, depois, em sentido relativo, por comparação entre o conhecimento de um homem e o de outro (7). O aumento do conhecimento da doutrina sagrada, considerado em sentido absoluto, inclui duas questões: primeiro, se esse aumento pode existir (1); segundo, como pode realizar-se (2-6). Esse aumento pode efetuar-se por meios internos (2-5) e externos (6). Os meios internos dividem-se em dois: alguns são essenciais (2-4), outros acidentais, como as heresias, que oferecem ocasião para lançar uma luz mais clara sobre o dogma católico (5). Os meios essenciais, por sua vez, dividem-se em dois: um é sobrenatural, isto é, o instinto do Espírito Santo (2); o outro é natural (3-4), e também duplo: um é comum a todos, a doutrina escolástica sagrada (3); o outro pertence a cada fiel, isto é, seu próprio esforço ou estudo pessoal (4).

[1] Roma, Buona Stampa, 1927, pp. 263-317.

[2] Art. 1.

[3] Arts. 2 e 3.

[4] Jo 16,12.

[5] At 2,4.

[6] At 19,2.

[7] Certo sacerdote chamado André Towianski precedeu os americanistas e pode ser chamado de fundador, para não dizer precursor, dos iluminados mais recentes que não hesitam em chamar-se Cavalaria do Espírito Santo. Suas obras, nas quais se defendiam doutrinas inteiramente estranhas, já haviam sido condenadas pelo Índice em 21 de abril de 1850. A esta matéria pode ser relacionada a condenação do Santo Ofício, de 20 de agosto de 1894, das três sociedades americanas chamadas *Odd Fellows*, *Sons of Temperance* e *Knights of Pythia* (*Acta Leonis XIII*, vol. 14, p. 292).

[8] Carta *Testem benevolentiae* ao arcebispo de Baltimore, 22 de janeiro de 1899, *Acta Leonis XIII*, vol. 19, p. 11.

[9] Cf. encíclica *Pascendi*, pouco depois do início.

[10] Decreto *Lamentabili*, prop. 20 (Dz. 2020).

[11] *Ibid.*, prop. 22 (Dz. 2022).

[12] *Ibid.*, props. 27 e 31 (Dz. 2027 e 2031).

[13] *Ibid.*, prop. 36 (Dz. 2036).

[14] *Ibid.*, prop. 54 (Dz. 2054).

[15] Rm 10,17.

[16] I, q. 111, a. 1, ad 1um.

[17] Cf. *Syllabus* de Pio IX, props. 15-18.

[18] Rm 7,23.

[19] Encíclica *Pascendi*, n. 7.

[20] Cf. I, q. 79, a. 13.

[21] *Ibid.*

[22] Encíclica *Pascendi*, n. 10.

[23] Expusemos no livro *L'opera dei sei giorni*, parte II, cap. VII, p. 263 (Florença, 1904), como os evolucionistas mais recentes derivam a origem das religiões dos princípios do transformismo.

[24] Encíclica *Pascendi*, n. 26.

[25] Encíclica *Pascendi*, n. 27.

[26] Ex 19,13, citado segundo Hb 12,20.

[27] 2Rs 6,7.

[28] "Parece que um súdito toca desordenadamente seu prelado quando o repreende com insolência, assim como quando fala mal dele; e isso é significado pela condenação divina daqueles que tocaram o monte e a arca." (II-II, q. 33, a. 4, ad 1um.)

[29] Isto é, Santo Agostinho de Hipona.

[30] Expusemos essa opinião de Santo Agostinho no livro *L'opera dei sei giorni*, parte I, cap. VI.

[31] Sb 6,14 e 18.

[32] Dz. 1818.

[33] Dz. 1800.

[34] *Lamentabili Sane*, prop. 46 (Dz. 2046).

[35] *Ibid.*, prop. 51 (Dz. 2051).

[36] *Ibid.*, prop. 59 (Dz. 2059). Cf. também a encíclica *Pascendi* em diversos lugares. G. Tyrrell reduziu esse amontoado de erros à seguinte síntese: “Não poderia o Catolicismo, como o Judaísmo, ter de morrer para tornar a viver numa forma maior e mais grandiosa? Não possui todo organismo limites de desenvolvimento, depois dos quais deve decair e contentar-se em sobreviver em sua descendência? Os odres se estendem, mas somente até certo ponto; chega afinal o ponto de ruptura, quando é preciso providenciar odres novos.” (*Much-abused Letter*, Londres, Longmans, 1906, p. 89).

[37] A esse modo de agir, em defesa do qual Fogazzaro escreveu o livro *Il Santo*, incluído no Índice dos livros proibidos, talvez tenha dado ocasião esta frase do cardeal Newman (*Apologia*, p. 259): “Ao ler a história eclesiástica, quando eu era anglicano, era-me vivamente inculcado como o erro inicial daquilo que depois se tornava heresia consistia em promover alguma verdade, contra a proibição da autoridade, numa ocasião inoportuna”, etc. Embora não seja difícil tomar essa citação do cardeal Newman num bom sentido, as coisas ditas nesse sentido pelos modernistas são mais graves do que permitiria uma interpretação favorável. Por isso, muito recentemente G. Tyrrell escreveu, como mera calúnia: “A solidariedade do newmanismo com o Modernismo não pode ser negada. Newman talvez estremecesse diante de sua descendência, mas nem por isso ela deixa de ser sua”, etc. (“The Prospect of Modernism”, *The Hibbert Journal*, janeiro de 1908, p. 243).

[38] “O conhecimento das coisas divinas aumentou com o decorrer do tempo” (I, q. 57, a. 5, ad 3um). Citação de São Gregório Magno, *Homiliarum in Ezechielem*, lib. 2, hom. 4 (PL 76, 980B): “*... per incrementa temporum crevit scientia spiritualium patrum*.”

Pode-se investigar o aumento ou progresso da doutrina sagrada ou do dogma católico:

- relativamente: para saber se o conhecimento pode ser maior num homem do que em outro (7);
- absolutamente:
    - se esse aumento existe (1);
    - como pode ocorrer, isto é, por quais meios:
        - externos: pela vida dos Santos e pelo testemunho dos mártires (6);
        - internos:
            - acidentalmente: pelas heresias (5);
            - essencialmente:
                - sobrenaturalmente: pelo instinto do Espírito Santo (2);
                - naturalmente:
                    - de modo comum: pela doutrina escolástica (3);
                    - de modo particular: pelo esforço próprio de cada fiel (4).

Por isso, nesta questão serão tratados sete pontos.

Primeiro. Se pode haver na Igreja um aumento na manifestação da doutrina sagrada.

Segundo. Se os fiéis, pelo instinto do Espírito Santo, podem crer e conservar aquilo que anteriormente era sustentado na Igreja apenas de modo implícito.

Terceiro. Se o progresso no conhecimento dos dogmas da fé se realizou por uma evolução da doutrina escolástica sagrada.

Quarto. Se cada fiel pode, por seu próprio empenho e esforço, avançar no conhecimento dos dogmas recebidos.

Quinto. Se, pelo surgimento das heresias, o dogma católico foi mais bem esclarecido.

Sexto. Se, pela vida dos Santos e pelos testemunhos dos mártires, o dogma católico foi esclarecido.

Sétimo. Se o conhecimento dos dogmas da fé católica pode ser maior num homem do que em outro.

ARTIGO I

Se pode haver na Igreja um aumento na manifestação da doutrina sagrada

1. Estado da questão

Depois de mostrarmos como devem ser recebidas tanto a revelação divina quanto as definições da Igreja, torna-se fácil investigar agora se e como, conservada a imutabilidade do dogma, pôde ocorrer com o passar do tempo um desenvolvimento em sua manifestação. Isso será determinado aqui por uma consideração mais geral, deixando-se para os artigos seguintes a exposição mais particular da mesma matéria, tanto com relação à Igreja universal quanto relativamente a cada um de seus membros.

Já dissemos[1] que, em sentido absoluto, pode-se considerar um duplo aumento nas ciências: um da parte da ciência considerada em si mesma; outro segundo a participação do sujeito. Como se deve excluir a possibilidade de um aumento da revelação em si mesma - não por falta de poder absoluto em Deus, mas segundo seu poder ordenado -, segue-se espontaneamente que se determine com clareza se e como pode ser admitido na Igreja um aumento quanto a um conhecimento mais claro, uma ilustração mais rica e uma exposição mais útil da mesma revelação.

2. Conhecimento explícito e implícito

Deve-se ainda considerar a distinção entre aquilo que é conhecido explicitamente e aquilo que pode ser sustentado apenas implicitamente. Pode acontecer que alguém, tendo anteriormente conservado de modo implícito todo o depósito da fé, depois creia de modo mais explícito em cada ponto nele contido; não de modo que passe a crer num novo dogma, mas de modo que o sustente de maneira nova, isto é, mais explícita. Assim, a questão deve ser entendida como referente a um aumento na manifestação do dogma pelo qual algo venha depois a

ser crido explicitamente, embora anteriormente fosse sustentado apenas de modo implícito e como que em sua raiz.

3. Proposição I

Deve-se admitir um aumento na manifestação do dogma católico.

4. Explicação

Quem tiver considerado ainda que brevemente as palavras de Cristo Senhor aos Apóstolos, ou tiver refletido de modo geral sobre a lei pela qual são governadas todas as coisas do mundo, naturais ou sobrenaturais, dificilmente poderá duvidar de que, com o passar dos séculos, deve haver certo desenvolvimento, ou uma pregação e manifestação mais plena e explícita do dogma.

Em primeiro lugar, quando Nosso Senhor dizia: “Mas o Paráclito, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, ensinar-vos-á todas as coisas e vos fará lembrar tudo quanto eu vos disse”,[2] que outra coisa queria dizer senão que seus Apóstolos e os sucessores deles, bem como toda a multidão dos fiéis, isto é, a Igreja, avançariam no dogma recebido para a instrução da fé e a pureza dos costumes?

Além disso, como o processo da ordem sobrenatural corresponde de algum modo ao curso da ordem natural, e como nesta ordem é constante a lei segundo a qual as coisas imperfeitas alcançam gradualmente seu desenvolvimento mais completo, que resta senão esperar que, sob a influência do Espírito Santo, uma manifestação mais plena e completa da revelação, que é a forma da ordem sobrenatural, se realize com o passar do tempo?

Assim, vemos hoje muitas coisas sustentadas de modo mais explícito e manifesto, que antes eram cridas apenas implicitamente e de maneira um tanto obscura, como muitas matérias referentes à economia dos Sacramentos, à veneração dos Santos e, em geral, à vida espiritual da Igreja. Devem ser observadas aqui as palavras de ouro do bem-aventurado Alberto Magno, segundo as quais esse crescimento é “dos fiéis na fé, mais do que da fé nos fiéis”.[3]

5. Comparação entre a ordem natural e a sobrenatural

Aqui, porém, é preciso tomar muito cuidado para que a comparação estabelecida entre a ordem natural e a sobrenatural não seja levada ao ponto de se esperar que o crescimento que vemos nas ciências naturais se realize proporcionalmente na disciplina teológica, pois uma é a natureza das ciências naturais e outra a da doutrina sagrada. As primeiras são cultivadas pela força da inteligência natural, como por seu agente próprio e proporcionado; a segunda, porém, por ser expressão da ciência de Deus e apoiar-se na fé, que é dom de Deus, tem a Deus como seu autor principal. A Ele pertence, portanto, como agente próprio, estabelecer os tempos adequados para um desenvolvimento maior e mais amplo da doutrina, a ser realizado pelos homens como instrumentos.

Assim, se em algum tempo uma opinião prevalece entre o povo cristão e tem sua origem em Deus, não há dúvida de que, apesar de qualquer oposição, seu conhecimento se desenvolverá com o passar do tempo até receber finalmente a sanção explícita ou implícita da Igreja. Se, ao contrário, essa opinião tiver origem humana, depressa se obscurecerá, até por fim cair no esquecimento ou ser censurada pela Igreja. Um exemplo disso pode ser encontrado nas opiniões acerca da Imaculada Conceição da Santíssima Virgem e de São José, seu esposo, ambas favorecidas em certa época da Idade Média. Com o passar do tempo, a primeira opinião, por ter sido inspirada por Deus, cresceu continuamente na mente dos fiéis, até ser enfim infalivelmente definida pela Igreja; a outra, por ter surgido dos homens, caiu agora claramente no esquecimento.

6. Como pode ocorrer um aumento no conhecimento da revelação

É preciso ainda evitar outro erro: dizer que o progresso na manifestação e no conhecimento da revelação, ou da doutrina sagrada, ocorre por meio das disciplinas naturais. Embora estas tenham certa ordenação para a revelação, pois há um só fim do homem e cabe à natureza servir à graça, as ciências naturais, deixadas somente a si mesmas, são incapazes de aumentar, ainda que minimamente, o conhe-

cimento da ordem sobrenatural. Por isso vemos muitos cultores muito célebres das ciências naturais inteiramente afastados da fé e, ao contrário, homens menos instruídos e mais simples aderindo às coisas da fé com todo o afeto do coração e da mente. Isso acontece não porque as ciências naturais afastem por si mesmas os homens da fé, mas porque às vezes falta no homem aquela prontidão e aquele despojamento da alma que constituem condição necessária para abraçá-la. Se, juntamente com o despojamento da alma, houver conhecimento mais pleno das matérias científicas, desde que seja genuíno e não falso, completo e não superficial, então, com o auxílio do Senhor, esse conhecimento pode ser muito útil para a edificação da fé.

7. Como pode aumentar o conhecimento do dogma católico

É desse modo que o conhecimento do dogma católico aumenta lentamente: uma época posterior recebe conhecimento mais explícito daquilo que antes era conservado apenas implicitamente. Esse acréscimo de conhecimento, por menor que pareça quando se consideram séculos imediatamente sucessivos, torna-se certamente grande com o passar do tempo, a tal ponto que, se alguém comparar a fé dos séculos antigos com a fé de nosso tempo sem levar em conta os séculos intermediários, facilmente começará a suspeitar que aquilo que se cria antigamente não é substancialmente a mesma coisa que hoje se sustenta.

Por isso, quem quiser traçar corretamente a história dos dogmas da fé deve proceder como aquele que deseja investigar a primeira fonte de um rio magnífico: deve subir, seguir a corrente até chegar à nascente; se comparar diretamente a nascente com o rio, não conseguirá reconhecer com certeza a identidade entre ambos. Do mesmo modo, se alguém tiver diante dos olhos apenas dois retratos de um homem, um de sua primeira juventude e outro de sua extrema velhice, dificilmente conseguirá reconhecer o homem representado; mas, se possuir muitos retratos, reconhecerá sem dificuldade que se trata do mesmo homem em diferentes idades, daquele cujo rosto, agora encanecido, enrugado e pálido, outrora florescia na primavera da juventude, como os marmelos recém-cobertos de sua primeira penugem.

8. Se o dogma católico pode ser chamado de semente

Convém repetir aqui a síntese de um equívoco pelo qual muitos foram enganados a ponto de pretender introduzir alguma mudança na própria substância do dogma católico. Pareciam apoiar-se na parábola em que Nosso Senhor diz que o reino dos céus é “semelhante a um grão de mostarda que um homem tomou e semeou em seu campo. É, na verdade, a menor de todas as sementes; mas, quando cresce, é maior do que todas as hortaliças e torna-se uma árvore, de modo que as aves do céu vêm habitar em seus ramos”.[4] Como a revelação divina não é impropriamente comparada a uma semente, alguns autores conhecidos sustentam que o progresso da evolução no dogma católico se realiza de modo semelhante ao progresso que vemos ocorrer diariamente nas coisas deste mundo.

9. A evolução do dogma segundo o cardeal Newman

Nessa matéria, convém refletir sobre o modo pelo qual o célebre escritor, cardeal Newman, procura explicar esse progresso. A partir da analogia e do exemplo da Escritura, diz ele, podem ser admitidos na doutrina cristã desenvolvimentos formais, legítimos e verdadeiros, ordenados por seu Autor divino.[5] O mesmo autor continua a expor seu pensamento mediante comparações tomadas do célebre escritor anglicano Butler,[6] da sucessão e mudança das estações do ano, da produção das flores, do amadurecimento dos frutos e também do desenvolvimento da vida dos animais e dos homens.[7] De tudo isso conclui que ocorre progresso semelhante na doutrina cristã, na medida em que a semente vital da revelação se desenvolve gradualmente de um estado mais imperfeito para outro mais perfeito, pela absorção de alimento exterior, finalmente assimilado por sua força nutritiva e convertido em sua substância.[8]

10. Observação

Sobre isso, observamos em primeiro lugar que a tradição inicial do dogma católico - que apenas em sentido amplo pode ser chamada de coisa viva -, comparada à manifestação mais perfeita e abundante do mesmo dogma, não se relaciona inteiramente como uma semente com

uma árvore ou um animal. A semente não é em ato uma pequena árvore ou um pequeno animal, mas é uma árvore ou um animal em potência; somente mediante uma mudança substancial ela se torna efetivamente árvore ou animal. No dogma, ao contrário, não se pode admitir mudança substancial alguma. Muito menos se pode admitir que o depósito da revelação tenha crescido por acréscimos vindos de fora e transformados na substância dessa revelação. Essa posição, que diversos autores recentes foram proibidos de sustentar, é fonte ou origem de erros gravíssimos; por isso, esse erro sobre a matéria deve ser rejeitado no celebrado cardeal.

11. O dogma católico pode ser corretamente comparado ao fermento

Deixada de lado essa comparação inadequada e até perigosíssima, pode-se comparar mais convenientemente o dogma católico ao "fermento que uma mulher tomou e misturou em três medidas de farinha, até que tudo ficasse fermentado".[9] Assim como a palavra "fermento" [*fermentum*] deriva de "ferver" [*fervendo*], como se dissesse "causa do aquecimento" [*fervi mentum*], porque aquece, eleva e faz crescer a massa preparada para o pão na qual é lançado, assim também o sagrado depósito da revelação, lançado no coração dos homens, aquece-os como por um fogo aceso por baixo e, mediante um santo ardor, estimula-os a praticar toda espécie de boas obras e a deduzir conclusões adequadas de doutrina.[10]

Contudo, também numa semente existe certa força fermentativa intrínseca; por isso, sob esse aspecto, o dogma católico poderia ser chamado de semente que, plantada, germina no coração dos homens e produz os bons frutos da doutrina e da piedade quando amadurece com o tempo. É nesse sentido que se deve entender a palavra de Nosso Senhor: "A semente é a palavra de Deus."[11]

12. O desenvolvimento do dogma explicado pela comparação da criança com o adulto ou da muda com a árvore

Rejeitada, portanto, a comparação da semente com a árvore aplicada ao depósito da revelação e aos desenvolvimentos sucessivos - pois uma

semente não se desenvolve em árvore sem uma mudança substancial da coisa, ao passo que nenhuma mudança desse tipo pode ocorrer num dogma -, resta perguntar se a revelação inicial pode ser relacionada com sua explicação posterior como uma criança com um adulto, ou como uma muda com uma árvore alta e verdejante.

Respondemos que essa comparação é muito apropriada e inteiramente adequada para ilustrar nossa matéria, mas deve ser mantida dentro dos devidos limites. A comparação vale porque uma árvore elevada é, quanto à espécie e ao indivíduo, a mesma planta que a muda, embora mais desenvolvida e mais atualizada em todas as suas partes; do mesmo modo, o adulto é tão homem quanto a criança, mas mais perfeito e mais forte. A comparação falha, porém, quando considerada em relação ao alimento externo de que a muda ou a criança precisa para atingir o pleno crescimento.

13. Explicação do ensinamento precedente

Com efeito, tomada nessa extensão, a comparação falha porque se encontra explicitamente condenada nesta proposição do decreto *Lamentabili*: “Os dogmas, os Sacramentos e a hierarquia, tanto em sua noção quanto em sua realidade, são apenas interpretações e evoluções da inteligência cristã que, por uma série externa de acréscimos, aumentaram e aperfeiçoaram o pequeno germe latente no Evangelho.”[12]

Ao contrário, até que ponto a comparação acima é válida foi excelentemente explicado por São Vicente de Lérins: “Talvez alguém diga: ‘Então não haverá progresso algum na Igreja de Cristo?’ Certamente haverá, e o maior possível. Pois quem seria tão inimigo dos homens e tão odioso a Deus que procuraria impedi-lo? Mas com a condição de que seja verdadeiro progresso, e não alteração da fé. O progresso exige que a coisa cresça em si mesma; a alteração, que se transforme em outra coisa... O crescimento da religião na alma deve ser análogo ao crescimento do corpo, que, embora se desenvolva com o decorrer dos anos e atinja sua plenitude, continua sendo o mesmo. Há grande diferença entre a flor da juventude e a maturidade da idade; contudo,

aqueles que antes eram jovens são os mesmos agora que envelheceram, de tal modo que, embora a estatura e a aparência exterior do indivíduo mudem, sua natureza permanece una e a mesma, sua pessoa una e a mesma. Os membros de uma criança são pequenos, os de um jovem são grandes, mas a criança e o jovem são o mesmo. Os homens adultos possuem o mesmo número de membros que possuíam quando crianças... Do mesmo modo, convém que a doutrina cristã siga as mesmas leis do progresso, consolidando-se com os anos, ampliando-se com o tempo, refinando-se com a idade e, ainda assim, permanecendo incorrupta e sem mistura... É justo que essas antigas doutrinas da filosofia celeste sejam, com o passar do tempo, cuidadas, aplainadas e polidas; mas não que sejam mudadas, não que sejam mutiladas, não que sejam desfiguradas. Podem receber demonstração, ilustração e precisão, mas devem conservar sua plenitude, sua integridade e suas propriedades características."[13]

14. Nada de estranho pode ser acrescentado ao depósito da revelação

Admitido, portanto, que a pregação inicial do dogma se relaciona com seu conhecimento posterior como uma criança com um homem, no sentido de que o homem é a mesma pessoa que foi criança, apenas mais desenvolvida em sua forma, a comparação deve ser cuidadosamente rejeitada sempre que se afirmar que o desenvolvimento ocorre pela nutrição, ou pela conversão de alimento extrínseco consumido em substância, isto é, na medida em que a matéria proveniente de fora recebe verdadeiramente a espécie da planta ou do animal. É impossível que algo extrínseco seja unido ou acrescentado ao depósito da revelação sem que sua natureza se altere, pois pertence à natureza da revelação proceder de Deus, enquanto tais acréscimos extrínsecos são algo humano e, portanto, de natureza inferior.

Se se desejar encontrar um exemplo mais adequado do desenvolvimento ou progresso do dogma católico, diremos que ele é oferecido pela graça, que no céu se torna glória, não pelo acréscimo de algo extrínseco, mas por sua própria consumação sob a ação do Espírito Santo.

15. A evolução do dogma católico segundo os modernistas

Posto isso, pertence inteiramente ao contágio modernista afirmar que a revelação cristã foi enriquecida por acréscimos extrínsecos. Isso pode ser imaginado de duas maneiras: ou se diz que autores posteriores - por exemplo, João, em comparação com os Evangelhos chamados sinóticos[14] - nada fizeram senão acrescentar, como hagiógrafos, à doutrina dos escritores anteriores elementos conformes às opiniões correntes de seu tempo e lugar; ou se diz que o dogma católico, pela própria interação da Igreja com a sociedade civil ao longo dos séculos, adquiriu gradualmente diversos elementos tomados dela, até alcançar a forma presente, bastante dissonante da forma antiga, mas exigida pela própria condição do dogma. É precisamente esse desenvolvimento que Pio X condenou com estas palavras: “A doutrina cristã era originariamente judaica. Por evoluções sucessivas tornou-se primeiro paulina, depois joanina e, por fim, helênica e universal.”[15]

16. A comparação do dogma com uma semente

Como a comparação entre o depósito da revelação e uma semente, em relação ao desenvolvimento posterior de ambos, não pode ser mantida integralmente, nada impede que apliquemos de algum modo à nossa matéria a parábola do grão de mostarda, entendendo por esse grão não a própria revelação, mas a pregação do dogma católico: tanto a pregação ativa, realizada pelo ensinamento oral dos pastores, quanto a pregação passiva, que consiste no conhecimento e na aceitação mais amplos da doutrina anunciada.

17. São Jerônimo sobre o desenvolvimento da pregação cristã

É isso que São Jerônimo explica com grande eloquência ao comentar a parábola citada do grão de mostarda: “Quem semeia senão a mente e o coração, que, recebendo o grão da pregação e nutrindo com a umidade da fé a semente semeada, faz com que ela germine no campo de seu coração? A pregação do Evangelho é a menor de todas as instruções. Com efeito, no ensinamento inicial, ela não possui o poder persuasivo da verdade. Prega um Deus que é homem, um Cristo que morreu e o escândalo da Cruz. Comparai essa doutrina com as doutrinas dos

filósofos, com seus livros, com o esplendor de sua eloquência e a composição de suas palavras; então vereis quanto a semeadura do Evangelho é menor do que as outras sementes. Mas, quando essas sementes crescem, não manifestam vigor, força nem vitalidade. São inteiramente frouxas e pendentes. Brotam em hortaliças e ervas que depressa murcham e caem. Esta pregação, porém, que parecia insignificante no início, quando é semeada na alma do fiel ou no mundo inteiro, não cresce como uma hortaliça, mas torna-se uma árvore, de modo que as aves do céu - que devemos entender como as almas dos fiéis ou suas resoluções submetidas ao serviço de Deus - vêm habitar em seus ramos. Creio que os ramos da árvore do Evangelho que cresce do grão de mostarda são as diversas espécies de dogmas nos quais cada uma das aves mencionadas encontra repouso."[16]

Não deve perturbar o leitor o fato de São Jerônimo chamar aqui os diversos dogmas de "ramos da árvore do Evangelho", como se, daquela semente do primeiro período, os dogmas tivessem brotado posteriormente. Segundo a metáfora empregada, a árvore do Evangelho é a própria pregação do Evangelho, que certamente recebeu aumento, ao mesmo tempo que crescia a fé explícita do povo cristão, como diremos adiante.[17]

18. O Credo

Ao que aqui dizemos - que o aumento ou progresso na manifestação do dogma católico existe na Igreja por instituição divina - pertence propriamente uma nova redação do Credo. A esse respeito, por causa do artigo *Filioque*, acrescentado muito tempo antes ao Credo Niceno-Constantinopolitano, houve longa discussão no Concílio de Florença.[18] Contra Bessarion, que sustentava que qualquer inserção feita no Credo devia ser absolutamente rejeitada como acréscimo, João, bispo de Forlì-Bertinoro, observou eloquentemente[19] que, se a grande multidão dos mistérios do Novo Testamento implicitamente contidos na Antiga Aliança não pode ser propriamente chamada acréscimo quanto ao sentido, não deve causar surpresa que as explicações hoje dadas desses mistérios não sejam consideradas acréscimos, mas apenas novas explicações de coisas que por sua natureza são obscuras.[20]

Muito tempo antes, o Doutor Angélico, com sua habitual perspicácia, escreveu sobre essa matéria: “Essa proibição e sentença do concílio [de Éfeso, que decretou não ser permitido a ninguém apresentar, professar ou compor outra fé além daquela definida pelos santos Padres reunidos com o Espírito Santo em Niceia] destinava-se aos particulares, a quem não compete decidir matérias de fé. Pois essa decisão do concílio geral não retirou de um concílio posterior o poder de formular uma nova redação do Credo, contendo não uma nova fé, mas a mesma fé com maior explicitação. Todo concílio levou em conta que um concílio posterior poderia expor as matérias mais plenamente do que o anterior, caso isso se tornasse necessário pelo surgimento de alguma heresia. Consequentemente, isso pertence ao Sumo Pontífice, por cuja autoridade o concílio é convocado e cuja decisão é confirmada.”[21]

19. A Igreja Católica não é impermeável ao progresso

Do que foi deduzido neste artigo não se pode inferir aquilo que os críticos tagarelas da Igreja repetem, a saber, que a teologia impede o progresso científico ou que ela mesma é uma disciplina retrógrada. A doutrina sagrada não teme a luz; ao contrário, procura-a e favorece o crescimento de todas as ciências, pelas quais se torna ilustre de modos cada vez mais admiráveis. Conservando a firmeza de seus princípios, admite também progresso em sua explicação e demonstração. Embora a revelação tenha terminado com a morte dos Apóstolos e, por isso, não esteja sujeita a progresso como aumento, ainda assim, com a assistência divina, admite contínuo avanço em sua exposição.

Por isso, não se deve de modo algum assentir ao que propõe Macaulay, segundo o qual a noção da indefectibilidade da Igreja Católica derivaria do fato de a ciência teológica não estar sujeita a progresso. A teologia natural, diz ele, não está sujeita a progresso porque, pelos mesmos efeitos dos quais hoje percebemos a existência de Deus, poderia ter conhecido a mesma coisa desde o início. A teologia que procede da revelação não está sujeita a progresso porque toda a revelação está contida na Escritura, à qual não se pode acrescentar uma só palavra, sejam quais forem as tentativas. Assim, supondo a mesma boa-fé e a mesma sagacidade natural, um cristão do século XIX que

possui a Escritura está em absoluta igualdade com um cristão do século V que também a possuía. Daí conclui que, graças ao progresso das ciências naturais, os homens jamais retornarão ao sistema de Ptolomeu; mas, como não ocorreu desenvolvimento algum na religião católica, retornam no tempo à transubstanciação.[22]

Certamente, ainda que fosse verdade que nunca houve progresso algum na Igreja Católica, seja quanto às definições realizadas nos Concílios, seja quanto à exposição da doutrina oferecida pela teologia escolástica, seja nos ritos litúrgicos ou nos cânones disciplinares, o próprio fato de essa Igreja ter resistido com tanta força e esmagado invencivelmente as diversas e repetidas agressões contra os dogmas e as verdades por ela proclamadas seria mais brilhante e notável do que todo o progresso das disciplinas físicas.

20. Solução de uma dificuldade

Contra esse tipo de progresso na fé poderia objetar-se que também a natureza parte das coisas perfeitas; e, como a operação da graça não procede de maneira menos ordenada que a operação da natureza, pareceria que aqueles que primeiro transmitiram a fé a conheciam do modo mais perfeito e, portanto, não se poderia admitir progresso em seu conhecimento.[23]

Responde-se com o Doutor Angélico[24] que, na ordem da natureza, duas causas preexistem à geração natural: a causa eficiente e a causa material. Quanto à ordem da causa eficiente, aquilo que é mais perfeito é naturalmente primeiro, e assim a natureza parte das coisas perfeitas, pois as coisas imperfeitas não são conduzidas à perfeição senão por alguma coisa perfeita preexistente. Quanto à ordem da causa material, porém, aquilo que é mais imperfeito é anterior, e desse modo a natureza procede do imperfeito para o perfeito. Assim, na geração do homem, segundo a ordem da causa eficiente, o perfeito precede o imperfeito, pois um homem não é gerado senão por um homem adulto; segundo a ordem da causa material, sucede o contrário, pois a criança precede o homem.

Portanto, na ordem da graça, quanto às coisas que pertencem à manifestação da fé, Deus é como o agente que possui desde a eternidade sabedoria perfeita, enquanto o homem é como a matéria que recebe o influxo de Deus agente; e assim foi necessário que o conhecimento da fé nos homens procedesse do imperfeito para o perfeito.

21. Proposição II

O aumento acima mencionado pertence formalmente à Igreja discente.

22. Explicação

Para compreender como o referido aumento de conhecimento tem lugar na Igreja, deve-se considerar cuidadosamente a diferença existente entre a ciência humana e a doutrina sagrada da fé.

Nas ciências adquiridas humanamente pela razão, o avanço do conhecimento pertence ao que ensina e progride no conhecimento, seja ele um só ou muitos através da sucessão dos tempos; isso se deve à deficiência de conhecimento dos primeiros homens que estabeleceram as ciências, como sustenta Aristóteles.[25] Na doutrina da fé, porém, que não foi estabelecida humanamente, mas transmitida por Deus, por ser dom divino, o aumento pertence formalmente aos que aprendem, aos quais Deus concede conhecimento mais abundante com o passar do tempo. Assim como um mestre que conhece toda uma arte não a transmite imediatamente desde o início a um discípulo incapaz de compreendê-la, mas, condescendendo, o faz pouco a pouco segundo sua capacidade, Deus também não transmitiu de imediato, no princípio, todo o conhecimento das coisas sobrenaturais, mas gradualmente, para que os homens avançassem no conhecimento da fé com o decorrer do tempo. Por isso o Apóstolo compara o estado do Antigo Testamento à infância, dizendo: “A lei foi nosso pedagogo para Cristo.”[26]

Por isso devem ser severamente repreendidos os estudiosos das coisas sagradas que procuram explicar a evolução dos dogmas ou do culto católico como se a própria Igreja docente, tateando na escuridão, tivesse lentamente acomodado o ensinamento recebido de Cristo às

capacidades morais e à cultura intelectual dos povos entre os quais vivia e, desse modo, tivesse finalmente composto seu Credo como uma descoberta produzida pela colaboração de muitos homens.

É certo, ao contrário, que a posse mais perfeita de todas as verdades sobrenaturais já pertencia à Igreja docente desde o seu primeiro início; contudo, ela devia explicá-las ao povo que lhe fora confiado de acordo com a diversidade dos tempos e das pessoas.

23. A diversidade do progresso na doutrina da fé a ser transmitida, quanto à Igreja docente

Quando falamos da Igreja docente, se quisermos falar concretamente, ela consiste, em primeiro e principal lugar, em Cristo Senhor, Cabeça invisível da Igreja, e, secundariamente, nos mestres legítimos, que são os papas, os bispos, os Padres e os Doutores. No que diz respeito a Cristo, é evidente que Ele possuía a plenitude do conhecimento; e, como prometeu permanecer com a Igreja todos os dias até a consumação do mundo, temos plena confiança de que jamais faltará à Igreja o conhecimento completo das matérias de fé.

Quanto aos homens que são mestres da fé, duas coisas devem ser cuidadosamente consideradas.

Primeiro, deve-se observar em geral que a consumação definitiva da graça foi realizada por Cristo, razão pela qual seu tempo é chamado de "plenitude dos tempos".[27] Assim, aqueles que viveram mais próximos de Cristo, seja antes dele, como João Batista, seja depois, como os Apóstolos, conheceram mais plenamente os mistérios da fé. Também no estado natural do homem vemos que sua perfeição se encontra na juventude, e que seu estado é tanto mais perfeito, antes ou depois dela, quanto mais próximo está da idade jovem. Por isso, a Glosa interlinear sobre a passagem "Nós mesmos, que possuímos as primícias do Espírito"[28] diz que os Apóstolos receberam "assim como foram os primeiros no tempo, também mais abundantemente do que os outros".[29] Por isso também lemos profeticamente a respeito deles: "Os olhos dos que veem não se obscurecerão, e os ouvidos dos que ouvem escutarão atentamente. E o coração dos insensatos"

compreenderá o conhecimento, e a língua dos gagos falará com prontidão e clareza.”[30]

Como estamos falando do conhecimento das coisas divinas, também se deve dizer algo sobre a esperança quanto à obtenção das coisas prometidas. Sem dúvida, como argumenta igualmente o Doutor Angélico: “Entre os homens, sempre se deviam esperar de Cristo as mesmas coisas. Mas, como não alcançavam essa esperança senão por Cristo, quanto mais afastados estavam de Cristo no tempo, mais distantes estavam de obter aquilo que esperavam. Por isso o Apóstolo diz: ‘Todos estes morreram segundo a fé, sem terem recebido as promessas, mas contemplando-as de longe.’[31] Ora, quanto mais distante está uma coisa, menos distintamente é vista; por isso, os que estavam próximos da vinda de Cristo tinham conhecimento mais distinto dos bens a esperar.”[32]

Disso, como observa adequadamente Caetano, segue-se por si mesmo que “na determinação das questões de fé, deve-se acolher o ensinamento dos Doutores e dos santos Padres, que acreditamos terem sido iluminados pela luz divina tanto no ensino quanto na vida, de preferência ao daqueles que viveram mais tarde, sempre que os posteriores discordarem deles.”[33]

Entretanto, também não se deve omitir o que Caetano aconselha em seguida, isto é, que pode acontecer que “mesmo depois de Cristo, um século posterior possua Doutores mais eminentes nas matérias que pertencem à fé do que algum século anterior, embora não mais do que todos os séculos; por exemplo, por volta do ano mil houve doutores mais instruídos na fé do que por volta do ano oitocentos. Pois, ainda que a doutrina divina proceda regularmente segundo a proximidade de Cristo, sua iluminação não está presa a essa ordem. Sinal disso é que se crê que Moisés foi elevado à visão da essência divina, à qual não se crê que tenha sido elevado ninguém que viveu depois e mais próximo de Cristo. Contudo, nunca houve nem haverá homens mais instruídos do que os Apóstolos, assim como também não haverá homens mais perfeitos.”[34]

A outra coisa que se deve observar é que os homens de quem Deus se serviu como instrumentos para difundir o conhecimento da fé desfrutaram de conhecimento mais pleno na medida em que a manifestação de seu Espírito lhes foi dada para o bem comum, como insinua São Paulo; [35] [como disse Santo Tomás:] “de modo que o conhecimento da fé foi comunicado aos Padres que eram instrutores na fé, tanto quanto era necessário naquele tempo para a instrução do povo, seja abertamente, seja por figuras”;[36] por isso, o progresso dos Doutores redunda em benefício dos que são instruídos.

24. Quanto ao conhecimento adquirido, o conhecimento das matérias de fé cresce com o passar do tempo

Entretanto, aqui devemos distinguir ainda o conhecimento das matérias de nossa fé comunicado ou infundido por Deus do conhecimento adquirido. Com efeito, o que até agora foi dito sobre o conhecimento mais pleno segundo a maior proximidade de Cristo deve ser entendido do conhecimento divinamente infundido ou comunicado por revelação. Todavia, esse conhecimento, uma vez comunicado ao povo de Deus, foi transmitido às gerações posteriores, para que o recebessem e deduzissem conclusões adequadas dos princípios manifestados; por isso se diz: “Pergunta a teu pai, e ele te declarará; aos teus anciãos, e eles te dirão.”[37] Portanto, se se considera a ciência adquirida, deve-se dizer que o conhecimento das matérias de fé cresce com o passar do tempo, tornando-se mais pleno à medida que os séculos se multiplicam. São Gregório Magno explica isso do seguinte modo: “Quanto mais o mundo se aproxima de seu fim, tanto mais amplamente se abre o acesso ao conhecimento eterno.”[38]

25. Questão I - Que progresso ocorreu na transmissão da revelação com o passar do tempo até os Apóstolos?

Resposta. Como nossa fé consiste sobretudo em duas coisas, a saber, primeiro, no verdadeiro conhecimento de Deus uno e trino e, segundo, no sincero reconhecimento da Encarnação de Cristo, que são os dois principais mistérios de nossa fé, para que se saiba que progresso ocorreu com o passar do tempo na manifestação ou transmissão da

revelação até os Apóstolos, é necessário investigar como o depósito da revelação cresceu em ambos os aspectos, segundo a diversidade dos tempos.

Primeiramente, quanto à fé no verdadeiro Deus, podem-se assinalar três tempos diferentes: antes da Lei, sob a Lei e depois da Lei, ou sob a graça.

Antes da Lei, vemos Abraão e os demais Patriarcas instruídos por Deus acerca das coisas que pertencem à fé na Divindade, ou acerca do monoteísmo. Como esse conhecimento lhes foi concedido pela luz profética, segue-se que esses homens, especialmente Abraão e Isaac, são chamados profetas, segundo a passagem: “Não façais mal aos meus profetas.”[39] Sob a Lei, porém, a manifestação da Divindade, isto é, das coisas que pertencem à fé na Divindade,[40] foi realizada de modo mais excelente do que antes, tanto quanto à extensão quanto à perfeição da revelação: quanto à extensão, porque não apenas pessoas ou famílias particulares foram divinamente instruídas acerca do monoteísmo, mas toda a nação; quanto à perfeição, porque, enquanto os Patriarcas anteriores foram instruídos acerca da fé na onipotência do Deus único, Moisés foi instruído mais plenamente acerca da simplicidade da essência divina, pois lhe foi dito explicitamente: “Eu sou aquele que sou”,[41] visto que os judeus costumavam indicar o nome tetragramático substituindo-o pelo nome *Adonai*, por causa da altíssima veneração por aquele nome inefável. Por isso lemos: “Eu sou o Senhor, que apareci a Abraão, a Isaac e a Jacó com o nome de Deus Todo-Poderoso; mas o meu nome Adonai não lhes mostrei.”[42] Finalmente, no tempo da graça, o mistério da Trindade foi explicitamente revelado pelo próprio Filho de Deus, segundo a passagem: “Ide, pois, ensinai todas as nações, batizando-as em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo.”[43]

Deve-se observar que, em cada um desses três estados, a fé dos que vieram depois se fundava na revelação feita aos que eram as cabeças ou fundamentos desses estados. Assim, a fé de Isaac e Jacó se fundava na revelação feita a Abraão, quando Deus disse a Isaac: “Eu sou o

Deus de Abraão, teu pai",[44] e a Jacó: "Eu sou o Senhor Deus de Abraão, teu pai, e o Deus de Isaac."[45] Do mesmo modo, a fé de toda a nação hebraica se fundava na revelação feita a Moisés. Por fim, no tempo da graça, toda a fé da Igreja se fundava na revelação feita aos Apóstolos acerca da fé na unidade e na trindade, segundo a passagem: "Sobre esta pedra", isto é, sobre tua confissão, ó Pedro, "edificarei a minha Igreja."[46]

Em segundo lugar, quanto à fé na Encarnação, é evidente que, quanto mais próximos de Cristo estavam os homens, antes ou depois da Encarnação, tanto mais, ordinariamente, eram instruídos acerca desse mistério. Por isso São Gregório Magno, falando da Encarnação, diz que "o conhecimento de Deus foi aumentando com o passar do tempo";[47] embora se deva dizer que o conhecimento desse mistério foi muito mais abundante depois da Encarnação do que antes, segundo a passagem de São Paulo: "Lendo, podeis entender o conhecimento que tenho do mistério de Cristo, o qual, em outras gerações, não foi dado a conhecer aos filhos dos homens como agora foi revelado, no Espírito, aos seus santos Apóstolos e profetas."[48]

Observa, portanto, como, com o passar do tempo, foi delineado em seus pontos principais o desenvolvimento da manifestação ou tradição da revelação, que vemos ter começado em Adão imediatamente depois da queda, aumentado nos Patriarcas e em Moisés e aperfeiçoado nos Apóstolos, quando o próprio Espírito Santo lhes mostrou os mistérios divinos e assim completou a instrução do Verbo encarnado, segundo a promessa do próprio Cristo Senhor: "Mas o Paráclito, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, ele vos ensinará todas as coisas e vos recordará tudo quanto eu vos tiver dito."[49]

26. Questão II - Segundo que norma ou lei se realizou esse desenvolvimento ou progresso da manifestação da revelação?

Resposta. Não há outra norma para o conhecimento das verdades que pertencem a essa ordem além da necessidade de conduzir os homens à vida eterna. Por isso vemos que a revelação do monoteísmo foi feita apenas no tempo de Abraão, quando os homens começaram a afastar-

se da fé no Deus único e a inclinar-se à idolatria, visto que anteriormente todos perseveravam no culto de um só Deus e, portanto, tal revelação não era então necessária. Do mesmo modo, a plenitude da revelação acerca da Trindade e da Encarnação foi reservada ao tempo em que o Filho de Deus, feito carne, fundaria a Igreja, que seria fecundada pela concessão de múltiplos Sacramentos e duraria até o fim dos tempos. Por isso são vãs todas as expectativas de uma nova e mais ampla manifestação das coisas sobrenaturais depois do tempo dos Apóstolos.

27. Comentários

O que dissemos refere-se formalmente à manifestação da verdade divina enquanto pertence à fé. Se, porém, se trata da revelação na medida em que por ela somos governados em nossas ações, deve-se dizer que a revelação se diversificou não segundo o passar do tempo, mas segundo a condição das circunstâncias. Por isso, em cada época não faltaram alguns homens dotados do espírito dos profetas, não para apresentar uma nova doutrina da fé, mas para dirigir os atos humanos. Assim, em todos os tempos os homens foram divinamente instruídos acerca das coisas que deviam fazer, segundo o que era conveniente para a salvação dos eleitos. Por isso, como assinala São Jerônimo: "Lemos nos Atos dos Apóstolos que tanto Ágabo quanto as quatro filhas virgens de Filipe profetizaram";[50] e Santo Agostinho diz que o imperador Teodósio "mandou consultar João, que habitava no deserto do Egito - pois soubera que esse servo de Deus, cuja fama se difundia, era dotado do dom de profecia - e dele recebeu a certeza da vitória."[51]

28. O ensinamento de Santo Tomás sobre o progresso nas matérias de fé

Para resumir o que discutimos até este ponto, pode-se dizer com o Doutor Angélico: "Quanto à substância dos artigos de fé, eles não receberam aumento algum com o passar do tempo, pois tudo aquilo que os posteriores creram estava contido, embora implicitamente, na fé dos Padres que os precederam. Houve, porém, aumento no número dos

artigos explicitamente cridos, porque aos que viveram em tempos posteriores foram conhecidos explicitamente alguns que não eram conhecidos explicitamente pelos que viveram antes."[52]

Sendo assim, deve-se rejeitar completamente, como estranho ao verdadeiro e genuíno conceito dos dogmas de nossa fé, o que A. Loisy escreveu: "As concepções que a Igreja apresenta como dogmas revelados não são verdades caídas do céu e conservadas pela tradição religiosa na forma precisa em que apareceram... Embora os dogmas sejam divinos na origem e na substância, são humanos na estrutura e na composição."[53] Essas palavras destroem o conceito genuíno do dogma católico, pois dão a entender não apenas que seu desenvolvimento é obra humana, mas que o próprio desenvolvimento consiste numa transformação substancial de nossa fé.

Concluímos com São Vicente de Lérins: "Que a inteligência, o conhecimento e a sabedoria, tanto dos indivíduos quanto de todos, tanto de um só homem quanto de toda a Igreja, aumentem e progridam muito e vigorosamente no decorrer das idades e dos séculos; mas apenas segundo sua própria espécie, isto é, na mesma doutrina, no mesmo sentido e no mesmo significado."[54]

[1] Ver o n. 2 acima.

[2] Jo. 14, 26.

[3] *Super IV libros Sententiarum* (ed. Borgnet, 1893-1894), liv. III, dist. XXV, art. 1, ad 1um.

[4] Mt. 13, 31-32.

[5] "Da analogia e do exemplo da Escritura, podemos concluir legitimamente que a doutrina cristã admite desenvolvimentos formais, legítimos e verdadeiros, contemplados por seu Autor divino." (*An Essay on the Development*, etc., p. 74.)

[6] *Analogy*, II, 4, ao final.

[7] "A mudança das estações, o amadurecimento da terra, a própria história de uma flor são exemplos disso; e o mesmo se dá com a vida humana. Assim, os corpos vegetais e os dos animais, embora possivelmente formados de uma só vez, crescem gradualmente até o estado maduro." (Obra citada, p. 74.)

[8] "No mundo físico, tudo o que tem vida se caracteriza pelo crescimento, de modo que não crescer em nenhum aspecto é deixar de viver. Cresce incorporando à própria substância materiais externos, e essa absorção ou assimilação se completa quando os materiais apropriados passam a pertencer-lhe ou entram em sua unidade... Essa analogia pode ser empregada para ilustrar certas peculiaridades do crescimento ou desenvolvimento das ideias, observadas no primeiro capítulo." (Obra citada, pp. 185-186.)

[9] Mt. 13, 33.

[10] O cardeal Newman recorre a essa figura de linguagem quando escreve: “Além disso, a parábola do fermento descreve o desenvolvimento da doutrina sob outro aspecto, em seu poder ativo, absorvente e penetrante.” (Obra citada, p. 74.)

[11] Lc. 8, 11.

[12] Proposição 54 (Dz. 2054). O péssimo ensinamento resumido por essa proposição encontra-se em duas obras de Loisy: *L’Evangile et l’Eglise* e *Autour d’un petit livre*. Segundo esse inovador, da semente escondida no Evangelho e desenvolvida pela autoridade doutrinal da Igreja deve ser extraída a razão da diferença substancial entre o dogma atual e o dogma da Igreja primitiva; a tal ponto que se deveria dizer: “O catolicismo consiste em receber, como emanada de uma autoridade divinamente estabelecida, a interpretação que a Igreja dá atualmente do Evangelho.” (*Autour d’un petit livre*, p. 205.)

[13] *Commonitório*, cap. 23, ns. 54-56 (PL 50, 667-669).

[14] Ver o que dissemos em *Diatesseron*, vol. I, Introdução, n. XXVII, p. XXXVII.

[15] Proposição 60 do decreto *Lamentabili* (Dz. 2060).

[16] Comentário a Mateus, liv. 2, cap. 13, v. 32 (PL 26, 90B-C).

[17] Mencionamos acima a excelente comparação do desenvolvimento do dogma com a dedução das conclusões a partir das premissas.

[18] Ver *Acta Conc. Florent.*, Labbe, *Concil.*, vol. 13, pp. 130 e seguintes.

[19] Sessão X do Concílio de Ferrara.

[20] Labbe, obra citada, p. 154.

[21] II-II, q. 1, a. 10 ad 2um.

[22] O leitor diligente poderá distinguir por si mesmo a verdade da falsidade nas seguintes palavras desse autor: “Toda verdade divina está, segundo as igrejas protestantes, registrada em certos livros; está igualmente aberta a todos os que, de algum modo, possam ler esses livros... Um cristão do século V com uma Bíblia está em igualdade com um cristão do século XIX com uma Bíblia, supondo-se, naturalmente, igual candura e acuidade natural... Estamos certos de que o mundo jamais retornará ao sistema solar de Ptolomeu..., mas somos afetados de maneira muito diferente quando refletimos que Sir Thomas More estava disposto a morrer pela doutrina da transubstanciação... Portanto, não conseguimos compreender por que aquilo que Sir Thomas More acreditava acerca da transubstanciação não poderia ser acreditado até o fim dos tempos por homens iguais em capacidade e honestidade a Sir Thomas More.” (*Rank’s History of the Popes. Essay*. Londres, 1889, pp. 573-574.)

[23] Assim diz Santo Tomás na objeção 3.

[24] Ibidem.

[25] *Metafísica*, liv. 2, textos 1 e 2.

[26] Gl. 3, 24.

[27] Gl. 4, 4.

[28] Rm. 8, 23.

[29] Glosa, ad 4m.

[30] Is. 32, 3-4.

[31] Hb. 11, 13.

[32] Ibidem, ad 1um.

[33] *Commentarius in Summam Th.*, II-II, q. 1, a. 7. [Nota do tradutor: João de Santo Tomás escreveu igualmente: “De outro modo, penso que os Apóstolos conheceram, por conheci-

mento infuso, as verdades que os teólogos agora obtiveram pelo raciocínio discursivo, pertencentes aos mistérios da fé; e falo de verdades, não de opiniões, que estão sujeitas a ser falsas. Do mesmo modo, estou persuadido de que os santos Padres, de cujos escritos os escolásticos extraem seu ensinamento, conheceram as verdades que os teólogos deles recebem pelo raciocínio discursivo; e, embora não possuíssem conhecimento infuso tão pleno quanto os Apóstolos, suponho ainda assim que escreveram muitas coisas por um instinto especial do Espírito Santo, pertencentes à moral e à doutrina da fé." (*Cursus theologicus*, q. 1 *de fide*, disputatio 6, a. 2, n. 20.)]

[34] Ibidem.

[35] "A manifestação do Espírito é dada a cada um para proveito comum" (1 Cor. 12, 7).

[36] II-II, q. 1, a. 7 ad 3um.

[37] Dt. 32, 7.

[38] Homilia 16 sobre os Evangelhos, vol. 2, p. 230; *Expositio Veteris ac Novi Testamenti*, liv. 6, cap. 10 (PL 79, 1002D).

[39] Sl. 104, 15.

[40] Aqui se diz: "que pertencem à fé na Divindade", pois o que pertence ao governo da vida será tratado abaixo, n. 25.

[41] Ex. 3, 14.

[42] Ex. 6, 2-3.

[43] Mt. 28, 19.

[44] Gn. 26, 24.

[45] Gn. 28, 13.

[46] Mt. 16, 18.

[47] *In Ezech.*, liv. 2, homilia 16, citado segundo o sentido; *Homiliarum in Ezechielem*, liv. 2, hom. 4 (PL 76, 980B): "*... per incrementa temporum crevit scientia spiritualium patrum*." Cf. II-II, q. 74, a. 6 obj. 1um.

[48] Ef. 3, 4-5.

[49] Jo. 14, 26.

[50] *Exp. In Ep. ad Eph.*, cap. 3. Cf. At. 21, 9-10.

[51] *A Cidade de Deus*, liv. 5, cap. 26 (PL 41, 172).

[52] II-II, q. 1, a. 7.

[53] *The Gospel and the Church* (Nova York, Scribner's Sons, 1912), pp. 210-211. "As concepções que a Igreja apresenta como dogmas revelados não são verdades caídas do céu e conservadas pela tradição religiosa na forma precisa em que apareceram primeiro... Embora os dogmas sejam divinos na origem e na substância, são humanos na estrutura e na composição." (*L'Evangile et l'Eglise*, Paris, 1902, pp. 158-159.)

[54] *Commonitório*, cap. 23, n. 54 (PL 50, 668).

Apêndice II

Excertos de *De Stabilitate et Progressu Dogmatis* do cardeal Lepicier

O tratamento dado pelo cardeal Newman ao desenvolvimento da doutrina e sua profissão de fé[1]

[2.] “A inquietação do espírito aumenta, porém, porque há alguns, e entre homens mais ilustres, que de fato publicaram excelentes escritos com as melhores intenções, mas outros tentaram utilizá-los mal para sua própria ruína, tomando deles ocasião para abalar a estabilidade do dogma católico. Entre esses deve ser contado o cardeal Newman, que, nos muitos livros por ele publicados, trata da questão do crescimento e desenvolvimento do dogma nem sempre com método e maneira plenamente correspondentes à verdade objetiva.[2] A ele se concederá de bom grado o perdão, pois compôs muitas coisas desse gênero quando ainda estava fora do redil da Igreja Católica e, por seu estudo pessoal, procurava ardentemente subir ao baluarte da verdade. Mas dificilmente podem participar do mesmo perdão aqueles que, tendo nascido na verdade da Igreja, começam a abandoná-la por meio de novos sistemas fictícios. Pouco importa que percebam ter chegado, por seus esforços, aos mesmos pontos de doutrina aos quais o cardeal anteriormente elogiado chegara, como se lhes fosse motivo de louvor o fato de esse autor percorrer o mesmo caminho que eles. Pois, ainda que fosse verdadeiramente o mesmo caminho, eles e ele o percorrem por razões opostas: ele se elevava ardentemente à plena posse da verdade; eles, porém, precipitam-se miseravelmente do cume da verdade para as trevas do erro.

“Portanto, para que fique claro a todos como o célebre cardeal, embora em muitos pontos não se tivesse familiarizado suficientemente com o dogma católico, mostrou-se, ainda assim, filho obedientíssimo da Igreja e abominou profundamente as falsas conclusões que nossos modernistas procuram extrair de seus escritos, às vezes corretamente,

mas muitas vezes incorretamente, convém pôr diante dos olhos do leitor aquela esplêndida profissão de fé que se encontra em seu livro intitulado *Apologia pro vita sua*: ‘Creio em todo o dogma revelado, como foi ensinado pelos Apóstolos, confiado pelos Apóstolos à Igreja e declarado pela Igreja a mim. Recebo-o tal como é infalivelmente interpretado pela autoridade à qual foi assim confiado e, implicitamente, tal como será, do mesmo modo, posteriormente interpretado por essa mesma autoridade até o fim dos tempos. Submeto-me, além disso, às tradições universalmente recebidas da Igreja, nas quais se encontra a matéria dessas novas definições dogmáticas que de tempos em tempos são feitas e que, em todas as épocas, são a veste e a ilustração do dogma católico já definido. Submeto-me também às demais decisões da Santa Sé, teológicas ou não, por meio dos órgãos que ela própria designou, as quais, deixando de lado a questão de sua infalibilidade, chegam até mim, mesmo no fundamento mais baixo, com a exigência de serem aceitas e obedecidas. Considero também que, gradualmente e no decorrer dos séculos, a investigação católica tomou formas determinadas e assumiu a forma de uma ciência, com método e terminologia próprios, sob o manejo intelectual de grandes mentes como Santo Atanásio, Santo Agostinho e Santo Tomás; e não sinto tentação alguma de despedaçar a grande herança de pensamento assim confiada a nós para estes últimos dias.’[3] Observa quão explicitamente esse homem de grande capacidade reconheceu o magistério. Oxalá nossos modernistas, em lugar das inexatidões que se encontram naquele conhecido autor, fizessem sua essa excelente profissão de fé!

“O leitor piedoso, portanto, nos perdoará se, no decorrer destas discussões, ao citarmos com aprovação muitas opiniões desse autor tão eminente, ao mesmo tempo combatermos não poucas posições do mesmo homem. Isso será feito unicamente por causa da verdade, à qual todos devem servir, conservando, em todo caso, o respeito devido a tão grande homem.”[4]

O favorecimento da imanência pelo cardeal Newman[5]

4. Explicação e refutação do caminho da imanência

“O primeiro caminho consiste em certa propensão ou prontidão para receber pela fé aquelas coisas que se descobriu terem sido reveladas por Deus, como se a manifestação externa de Deus correspondesse exatamente à inclinação interior do espírito e ao desejo inato do coração; essa inclinação, portanto, por ser o desejo o critério supremo, seria aquilo pelo qual, em última análise, se deveria inferir que uma revelação foi de fato recebida.

“Esse caminho, embora possa parecer belo e agrade especialmente aos modernistas,[6] será facilmente percebido por qualquer um como portador de um erro intrínseco, tão logo se note que repousa neste falso princípio: o conhecimento das principais verdades naturais e sobrenaturais seria naturalmente inato em nós. Como a condição do homem é não possuir conhecimento algum das coisas externas que não tenha extraído, por seu próprio trabalho, da aplicação dos sentidos, é completamente infundado recorrer à consciência intrínseca do sujeito cognoscente, seja segundo autores antigos, seja segundo autores mais recentes, para obter conhecimento firme e certo das verdades reveladas. Um caminho desse tipo, desprovido de qualquer fundamento de verdade, deve ser considerado simplesmente errôneo e, ao mesmo tempo, perigosíssimo, pois a fé está destinada a perecer naquele que não percebe em si tal inclinação para receber os sentimentos da revelação.

“A essa posição, que autores mais recentes parecem ter tomado de Platão e costumam chamar pelo nome de imanência,[7] pertence o que Kant afirmou acerca de nosso conhecimento das coisas, ao distinguir fenômenos de números: os primeiros representariam uma percepção subjetiva, enquanto os segundos representariam a própria realidade objetiva; os primeiros poderiam realmente ser percebidos por nós, mas os segundos de modo algum, embora sejamos levados por um instinto cego a atribuir existência real às coisas cujos fenômenos percebemos.”

Sua posição ambígua sobre nosso conhecimento da existência de Deus[8]

“Diz-se que o cardeal Newman, acima elogiado, pensava de modo não muito diferente, pois, para provar a existência de Deus, apela ao testemunho da consciência. Ele diz: ‘Assim como, a partir de uma multidão de percepções instintivas, atuando em casos particulares, de algo além dos sentidos, generalizamos a noção de um mundo externo e depois imaginamos esse mundo segundo e por meio daqueles fenômenos particulares dos quais partimos, assim também, a partir do poder preceptivo que identifica as intimações da consciência com as reverberações ou ecos, por assim dizer, de uma advertência externa, avançamos para a noção de um Governante e Juiz Supremo e, novamente, o imaginamos e imaginamos seus atributos naquelas intimações recorrentes das quais, como fenômenos mentais, originalmente obtivemos o reconhecimento de sua existência.’[9] Dessas palavras esse autor conclui que o conhecimento da torpeza de algumas ações se funda de tal modo na própria proibição de Deus, impressa em nós juntamente com a existência de Deus, que, ainda que aquele conhecimento se perdesse, esta jamais poderia ser apagada.[10]

“Contra isso, deve-se observar que o ditame da consciência é um testemunho de que Deus existe e de que proibiu certas ações, ou que a consciência pode ser chamada voz de Deus; ele testemunha, com efeito, que existe uma ordem moral pela qual somos mandados a fazer o bem e evitar o mal. Mas que essa ordem moral se funda realmente na própria sabedoria, justiça e santidade de um primeiro ser subsistente em si mesmo e realmente distinto de todo o universo das coisas, a quem chamamos Deus, isso se conhece por outro meio, e não pela própria consciência. Por isso também apreendemos suficientemente a deformidade de nossos atos antes do conhecimento do preceito ou proibição atual de Deus. Além disso, se *per impossibile* existisse alguma região em que estivesse ausente a noção da existência de Deus, para não falar de seus atributos, ainda assim, nos recessos do coração

humano, ressoaria a voz da consciência, ora atormentando, ora censurando ou estimulando.

5. Estabelece-se o verdadeiro caminho para conhecer a revelação

“Sendo assim, a quem perguntar de que modo a voz da consciência testemunha que Deus existe e falou aos homens, responder-se-á que isso ocorre tanto negativamente quanto positivamente: negativamente, enquanto não há na consciência nada que se oponha à revelação; positivamente, enquanto dos próprios atos da consciência, percebidos reflexivamente pela razão, pode-se ascender a uma causa primeira, que é Deus, cujos preceitos morais, ao mesmo tempo que são conhecidos, são percebidos como muito conformes à inclinação natural da consciência.”

Sua falsa suposição de que o assentimento da fé repousa sobre um acúmulo de probabilidades[11]

9. O assentimento da fé não repousa sobre meras probabilidades

“Do que foi dito deve-se concluir que o cardeal Newman não se aproximou tanto da verdade quando escreveu que preferia, ao estabelecer o fato da existência da religião cristã, apoiar-se num acúmulo de probabilidades em vez de deduzir esse fato de demonstrações lógicas, como se quaisquer provas pelas quais alguém pudesse ser persuadido a aceitar a revelação se afastassem do curso reto da ciência.[12]

“Nenhum fato histórico é sustentado por argumentos de evidência tão grande e tão abundante quanto os que existem para o fato da existência da revelação cristã. Por isso, nessa matéria encontra-se a mais alta certeza, ao menos uma certeza moral, isto é, a que razoavelmente se pode desejar em assuntos dessa natureza. Por isso foi merecidamente condenada por Pio X a seguinte proposição: ‘O assentimento da fé depende, em última análise, de um acúmulo de probabilidades.’[13]

“Quanto ao cardeal Newman, talvez tenha acertado quem disse que ele entendia pela palavra *probabilidade* aquilo que nós entendemos por certeza moral. Isso pode ser demonstrado pelo fato de que ele compara

esse gênero de argumentação, que podemos ter acerca da religião revelada, ao gênero de argumentação pelo qual cada um prova seu próprio nascimento e sua futura morte.[14]

“Seja como for, o eminentíssimo autor cita indevidamente a autoridade de Eusébio Amort,[15] pois esse escritor procurava estabelecer algo completamente diferente e argumentava, sem dúvida, do seguinte modo: a certeza moral da verdadeira Igreja, fundada nos motivos ordinários de credibilidade, pode escapar à metafísica por reflexão, isto é, observando-se a providência de Deus, que absolutamente nunca pode falhar, especialmente em matéria de religião; por isso, esse motivo de credibilidade, considerado sob essa luz, deveria ser dito possuir certeza infalível. Mas, se alguém considerar a questão mais de perto, perceberá sem dificuldade que esse gênero de argumentação padece do vício chamado petição de princípio, pois, ao argumentar assim, é-se obrigado a supor a existência de alguma religião revelada por Deus, que é precisamente o que está em questão.”

Ele não deve ser chamado Padre da Igreja[16]

“Do mesmo modo, todo católico deve abster-se da maneira exagerada de falar de alguns homens que chamam o cardeal Newman de o mais recente Padre da Igreja.”

Ele apresenta uma concepção falsa da escolástica[17]

“Julgue o leitor prudente quão falsa é a noção de escolástica que o cardeal Newman apresentou quando escreveu: ‘No cristianismo, a opinião, enquanto matéria-prima, chama-se filosofia ou escolástica; quando é rejeitada, chama-se heresia.’”

Ele não foi suficientemente instruído na doutrina escolástica[18]

“A história testemunha que todo grande gênio que alguma vez iluminou os ensinamentos da Igreja por sua pregação, discursos ou escritos foi devedor de seu progresso ao estudo diário e diligente da doutrina

sagrada, adquirido sob os melhores mestres católicos ou em suas obras seguras. Assim sabemos que Santo Tomás, desde a infância, foi exercitado nesse estudo salutar sob mestres eruditos, o que a história também relata acerca do ilustre Bossuet. Ao contrário, aquilo que encontramos digno de censura nas obras do cardeal Newman deve ser atribuído à sua falta de formação escolástica, certamente sem culpa desse autor, pois ele entrou sinceramente na Igreja Católica."

Ele distingue falsamente os Padres dos mestres escolásticos[19]

"Que o estudo dos mestres escolásticos não deve ser separado do estudo dos Padres por quem deseja fazer verdadeiro progresso na doutrina da fé segue-se do que ensinamos acima acerca do método escolástico, que, como dissemos, alcança pelo método científico e preciso a mesma coisa que os Padres resolveram pela oração. Portanto, a diferença entre os Padres e os escolásticos não é corretamente estabelecida como se os escritos dos primeiros fossem animados por uma vida ausente das investigações científicas dos segundos. Por isso não agrada o que o cardeal Newman escreveu há muito tempo: 'Todas as definições teológicas ficam aquém da vida concreta. A ciência não é devoção nem literatura. Se os Padres não são frios e os escolásticos o são, é porque os primeiros escrevem em sua própria pessoa, e os segundos como teólogos ou disputantes. Santo Atanásio ou Santo Agostinho possui uma vida que um sistema de teologia não possui. Ainda assim, a teologia dogmática tem sua importância.'[20] Deve-se negar a suposição de que possa haver uma exposição viva da fé à qual a doutrina escolástica não tenha fornecido os elementos da verdade."

Sua posição errônea acerca da inspiração[21]

"Do fato de os autores da Sagrada Escritura serem instrumentos de Deus segue-se que tudo quanto escreveram deve ser atribuído a Deus como autor e, portanto, não somente as ideias, mas também as palavras são inspiradas. Por ter sido abandonada essa doutrina certíssima, particularmente em razão da autoridade do cardeal Newman, que

sustentava apenas a inspiração das ideias, grande confusão foi introduzida nas escolas; Leão XIII, porém, a eliminou com a publicação da célebre encíclica *Providentissimus Deus* (18 de novembro de 1893), na qual diz: 'Pois, por poder sobrenatural, Ele os incitou e moveu a escrever e os assistiu de tal modo que eles concebessem corretamente no espírito todas, e somente, as coisas que Ele próprio ordenava, quisessem escrevê-las fielmente e as exprimissem de modo adequado e com verdade infalível; do contrário, Ele próprio não seria o autor de toda a Sagrada Escritura.'[22]

"O fundamento do erro do célebre cardeal está em distinguir, nos Livros Sagrados, aquilo que vem de Deus daquilo que vem do homem, como se a mesma coisa não pudesse proceder de ambos: tudo de Deus, como causa primeira e principal, e tudo do homem, como causa instrumental. Pois o cardeal escreveu: 'Em razão da dificuldade de traçar sempre a linha entre o que é humano e o que é divino, [a Palavra de Deus] não pode ser colocada no mesmo nível dos outros livros', etc."[23]

Sua posição errônea acerca da falsa filosofia[24]

12. Deve-se guardar assiduamente contra a falsa filosofia

"Para que ninguém suponha que toda formação, mesmo a baseada numa falsa filosofia, ajuda a aumentar o conhecimento da doutrina da fé, advertimos aqui seriamente que somente daquela formação extraída dos princípios da verdadeira e genuína filosofia pode provir verdadeiro progresso no conhecimento da doutrina sagrada. Pois, como não há duas fontes, mas uma só fonte da verdade natural e da verdade sobrenatural, assim como é impossível haver contradição entre a ciência e a fé, também é necessário que, por erros acerca das verdades naturais, o homem seja impedido de alcançar conhecimento mais pleno das verdades da fé católica.[25] Mas, como a filosofia escolástica, que é a do Estagirita, Aristóteles, é a única filosofia verdadeira, nenhum sistema filosófico serve eficazmente como serva da teologia sagrada, senão aquele que é informado pela doutrina escolástica.

“Por isso sempre foi desejo ardente da Igreja providenciar que os jovens chamados à esperança de receber as Ordens fossem instruídos especialmente na filosofia escolástica, que é a porta aberta para a teologia sagrada. E muito recentemente o Sumo Pontífice Pio X escreveu: ‘No que diz respeito aos estudos, é nossa vontade e ordenamos expressamente que a filosofia escolástica seja considerada a base dos estudos sagrados... E, o que é de capital importância ao prescrever que se siga a filosofia escolástica, temos em vista especialmente a filosofia que nos foi transmitida por Santo Tomás de Aquino... Advertimos os mestres de que devem ter isso religiosamente em mente: afastar-se de Aquino, sobretudo nas questões metafísicas, ainda que levemente, não pode ocorrer sem grave dano.’[26]

“Portanto, aqui os estudantes e os professores recebem do supremo mestre da Igreja, que é o vigário de Cristo e a quem pertence o dever de guardar o depósito da fé, a indicação claríssima do guia que devem seguir no estudo das coisas sagradas. Essa solene advertência foi dada tantas vezes quantas a matéria foi tratada pelos Romanos Pontífices; por isso julgamos que de modo algum se afasta da verdade quem disser que isso é objeto de fé eclesiástica. E, portanto, não podemos compreender como não poucos homens, desprezando ou negligenciando essa advertência, ousam chamar-se católicos.”

[1] *De Stabilitate et Progressu Dogmatis*, pp. 13-16.

[2] O principal livro em que o cardeal Newman trata da questão do desenvolvimento do dogma católico é *An Essay on the Development of the Christian Doctrine*, escrito enquanto ele ingressava na religião católica. Ao percorrer essa obra, porém, o leitor deve ter diante dos olhos a declaração preliminar do autor (p. VIII, ed. 1906): “Talvez sua confiança na verdade e utilidade dessa visão do desenvolvimento tenha levado o autor, algumas vezes, a ser descuidado e excessivamente liberal em suas concessões aos protestantes quanto ao fato histórico. Se isso ocorreu em algum lugar, pede ao leitor que, nesses casos, o entenda como falando hipoteticamente e no sentido de um argumento *ad hominem* e *a fortiori*.” A esse livro devem acrescentar-se: *An Essay in aid of a Grammar of Assent*; *A Lecture of the Idea of a University*; *Apologia pro vita sua*, história de suas opiniões religiosas.

[3] Londres, Longmans, 1891, p. 250.

[4] Devem-se observar aqui as palavras de Pio X ao Reverendíssimo Bispo de Limerick, que lhe enviara a pequena obra *Cardinal Newman and the Encyclical Pascendi* (Longmans, 1908): “Na verdade, em tão grande quantidade de obras literárias, pode encontrar-se algo que pareça estranho ao modo habitual de expressão dos teólogos; nada, porém, pode encontrar-se que suscite suspeita sobre sua fé.” [Esta tradução, mais precisa e realista, é muito menos lisonjeira do que a oferecida por Michael Davies em seu livro *Lead Kindly*

Light: The Life of John Henry Newman (Neumann Press, 2001): “Na verdade, há algo nessa grande quantidade de trabalho e em suas longas horas de labor que se prolongavam noite adentro que parece estranho ao modo habitual dos teólogos; nada pode ser encontrado que traga qualquer suspeita sobre sua fé.” A tradução inglesa fornecida por Michael Davies também foi incluída em seu *Lead Kindly Light*. O latim original é: *Profecto in tanta lucubrationum eius copia quidpiam reperiri potest, quod ab usitata theologorum ratione alienum videatur: nihil potest, quod de ipsius fide suspicionem afferat*. (Carta *Tuum illud opusculum*, 10 de março de 1908.) O erro está na palavra *quod*, que é neutra e foi incorretamente associada a *lucubrationum*, que é feminina. Além disso, embora esta última palavra possa de fato significar “estudos noturnos”, esse sentido não se ajusta ao contexto. Pois então se inferiria que a maioria dos teólogos nunca estuda à noite, ao contrário do cardeal, que seria heroico por fazê-lo, e que, por conseguinte, o papa precisaria proclamar tal heroicidade por esse simples fato. Por fim, traduzir *lucubrationum*, literalmente “lucubrações”, como “longas horas de labor que se prolongavam noite adentro” parece indicar forte parcialidade favorável ao cardeal por parte do tradutor, o sr. Davies, ou, mais provavelmente, de ambos.]

[5] *De Stabilitate*, pp. 17-18.

[6] Entre eles merece menção especial o autor ateu Marcel Hébert, que em sua obra *L’évolution de la foi catholique* (Paris, Alcan, 1905) procura explicar o desenvolvimento da fé pelo sentido religioso inato no homem, chegando a constituir um sistema teológico que, entretanto, deveria dar lugar a uma forma mais pura de religião (*évolution d’une nouvelle mentalité*, p. 210). O próprio autor demonstra, por seu exemplo, quão pernicioso é esse método de raciocínio, pois, pela força de seus próprios princípios, foi levado a negar a própria existência de Deus distinto do mundo.

[7] Nosso Santíssimo Padre Pio X expôs muito recentemente a construção sutilíssima do sistema da imanência em sua encíclica *Pascendi*. Julgue o leitor prudente quão erroneamente escreveu um autor há pouco tempo (“Some Recent Books on Catholic Theology”, em *American Journal of Theology*, janeiro de 1906, p. 179): “É com a apologética de Duns Scotus e do cardeal Newman que o escritor católico de hoje enfrenta a posição agnóstica [estabelecida pelo autor de *Évolution de la foi catholique*] e traz a boa e velha doutrina da ‘imanência’ em auxílio do intelectualismo em sua campanha contra a incredulidade.”

[8] *De Stabilitate*, pp. 18-20.

[9] *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, “Belief in One God”, p. 101, Londres, 1870. Cf. Mich. Cronin, D.D., *The Science of Ethics*, vol. 1, p. 476, Dublin, 1909. Esse autor, ao citar as palavras acima, traz “percepções intuitivas” em vez de “percepções instintivas”.

[10] “Nesse sentimento especial, que se segue à prática daquilo que chamamos certo e errado, encontram-se os materiais para a apreensão real de um Soberano e Juiz divino... Ainda que eu perdesse o senso da deformidade moral de meus atos, não perderia por isso o senso de que eles me eram proibidos.” (Ibidem, pp. 102-103.)

[11] *De Stabilitate*, pp. 24-26.

[12] Convém citar as próprias palavras pelas quais o cardeal Newman abre seu pensamento: “É agradável aos meus próprios sentimentos seguir um escritor teológico como Amort, que dedicou ao grande papa Bento XIV aquilo que chama de ‘um modo novo, modesto e fácil de demonstrar a religião católica’. Nessa obra ele adota o argumento meramente da MAIOR PROBABILIDADE; eu prefiro apoiar-me no de um ACÚMULO de várias probabilidades; mas ambos sustentamos, isto é, eu sustento com ele, que a partir de probabilidades podemos construir uma prova legítima, suficiente para a certeza. Sigo-o ao sustentar que, como uma boa Providência vela por nós, ela abençoa os meios de argumentação que lhe aprouve dar-nos na natureza do homem e do mundo, se os empregarmos devidamente para os fins para os

quais os deu; e que, assim como na matemática somos justificados pelo ditame da natureza ao recusar nosso assentimento a uma conclusão da qual ainda não possuímos demonstração lógica estrita, assim também, pelo mesmo ditame, não somos justificados, no caso do raciocínio concreto e especialmente da investigação religiosa, a esperar até que essa demonstração lógica seja nossa, mas, ao contrário, somos obrigados em consciência a ver a verdade e buscar a certeza por modos de prova que, quando reduzidos à forma de proposição formal, deixam de satisfazer às exigências mais severas da ciência." (*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, "Revealed Religion", Londres, 1870, pp. 406-407.)

[13] Esta é a proposição 25 do decreto *Lamentabili*, de 3 de julho de 1907 (Dz. 2025).

[14] "Para mim, é mais conforme ao meu próprio juízo tentar provar o cristianismo do mesmo modo informal pelo qual posso provar com certeza que nasci neste mundo e que dele morrerei." (Ibidem.) E depois escreveu explicitamente: "A própria ideia do cristianismo, em sua profissão e história, é... uma *Revelatio revelata*: uma mensagem definida de Deus ao homem, distintamente transmitida por seus instrumentos escolhidos e recebida como tal mensagem; e, portanto, deve ser positivamente reconhecida, abraçada e mantida como verdadeira pelo fundamento de ser divina, não como verdadeira por fundamentos intrínsecos, não como provavelmente verdadeira ou parcialmente verdadeira, mas como conhecimento absolutamente certo, certo num sentido em que nada mais pode ser certo, porque vem daquele que não pode enganar nem ser enganado." (pp. 381-382.)

[15] *Ethica Cristiana*, citada pelo cardeal Newman, obra citada, p. 407.

[16] *De Stabilitate*, p. 153.

[17] Ibidem, p. 159.

[18] Ibidem, p. 187.

[19] Ibidem, p. 282.

[20] *Lectures on Justification*, 1874, p. 31.

[21] *De Stabilitate*, p. 302.

[22] Dz. 1952.

[23] "What Is of Obligation for a Catholic to Believe Concerning the Inspiration of the Canonical Scriptures", pós-escrito a um artigo no número de fevereiro da *XIXth Century Review*, em resposta ao professor Healy, Londres, Burns and Oates.

[24] *De Stabilitate*, pp. 349-350.

[25] Por isso, as seguintes palavras do cardeal Newman não devem de modo algum ser aprovadas: "O mesmo homem pode passar por diversas filosofias ou crenças, em si mesmas irreconciliáveis, sem inconstância, pois nele elas podem não ser mais do que instrumentos ou expressões acidentais daquilo que ele é interiormente do princípio ao fim." (*An Essay on the Development*, etc., pp. 174-175.)

[26] Encíclica *Pascendi*, 8 de setembro de 1907.